

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter

Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. W. Breml, Basel; PD Dr. Max Huber, Zürich; Prof.
W. Kasser, Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; PD Dr. Ulrich Neuenschwander, Olten

Druck und Expedition: Böhler & Co., Bern

Günther Hauff, Vikar, Basel: Basler Gespräche 57

Dr. phil. Jakob Amstutz, Pfarrer, Frauenkappelen: Der Mensch und das Sein

Prof. W. Nef, St. Gallen: Karl Barths neue Gottesauffassung

Bücherschau

Basler Gespräche 57

Fritz Buris Prolegomena-Band der «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» (1956) drängt zu theologischer Auseinandersetzung. Darum hat eine Gruppe Basler Pfarrer die «sich theologisch verantwortlich wissenden» Dozenten und Pfarrer zu gemeinsamer Besinnung aufgefordert. In den ersten Septembertagen trafen sich dazu in Basel erwartungsgemäß vor allem jüngere Theologen, die der heutigen theologischen Situation mit Aufgeschlossenheit zu begegnen gewillt sind. Ganz besonders dankenswert war es nun, daß auch *Buris* Lehrer *Martin Werner* kam und durch die Fragen, die sich ihm *Buri* gegenüber stellen, nicht nur bis zuletzt Hauptunterredner wurde, sondern auch von seiner Seite aus direkt und indirekt die Grenzen absteckte, die nun zu sehen sein werden zwischen dem durch *Werner* geprägten Liberalismus und *Buris* Intentionen, die in eine neue Richtung weisen.

Da eine erste Klärung der neuen Fragestellungen und die Sichtung ihrer Probleme in enger Rückbeziehung auf den vorliegenden Prolegomena-Band geschehen mußte, war es das Gegebene, das dort zentrale Thema der Offenbarung zum Thema der Tagung zu machen und zur Vorbereitung für die Gesprächsteilnehmer eine Einführung in dieses Thema aus *Buris* eigener Hand vorzulegen. *Buri* hat nun das Thema «Offenbarung» zur Diskussion gestellt unter der Formulierung

«Was heißt uns Offenbarung?»

Dazu hat er «Programmpunkte» für die Gespräche verfaßt, die wir hier wiedergeben:

Je nachdem, ob das «uns» in unserem Thema als Dativ oder Akkusativ verstanden wird, hat die Frage einen anderen Sinn. Im ersten Falle bedeutet sie: was kann für uns als Offenbarung gelten, worin können wir Offen-

barung sehen? Hier haben wir zu erkennen und zu bestimmen, was Offenbarung ist. — Anders dagegen im zweiten Falle, wonach die Offenbarung das Subjekt des «Heißens» ist und wir ihr Geheiß anzunehmen haben. In der Tradition des christlichen Glaubens, in der Welt der Religionen wie im persönlichen Glaubensleben tritt uns Offenbarung in solcher Weise entgegen. Aber gerade um ihr Geheiß verstehen zu können, kommen wir nicht um die zuerst genannte Fragestellung herum — wenn wir uns auch bewußt sein müssen, daß darin das, was für den Offenbarungsglauben Subjekt ist, zu einem Objekt des Wissens gemacht wird. Aus dieser Sachlage, die uns insbesondere aus unserem Verhältnis zur Hl. Schrift bekannt sein dürfte, ergeben sich vier zu den Prolegomena christlicher Dogmatik gehörende Fragepunkte:

1. Worin bestehen das Wesen und — im Blick auf Erscheinungen eines «zu glaubenden» Offenbarungsanspruchs — auch die Grenzen unseres objektiv-wissenschaftlichen Erkennens?
2. Gibt es im Zusammenhang solchen Erkennens (und unter Absehung von jener Form der Offenbarung, in der wir nicht erkennen, sondern «erkannt werden») etwas, das man als Offenbarung bezeichnen kann, und welcherart ist allenfalls der Inhalt einer solchen «natürlichen» Offenbarung?
3. Wie läßt sich rechtmäßigerweise von einer Offenbarung reden, welche — im Unterschied zu Offenbarung für Wissen — als Autorität für Glauben anerkannt sein will?
4. Was ergibt sich aus solchen Überlegungen über Wissen und Glauben sowie über die beiden entsprechenden Arten von Offenbarung für das Verständnis der Hl. Schrift als Wort Gottes?

Zum ersten Punkt ist herauszuarbeiten:

a) das Wesen und b) die Grenzen wissenschaftlichen Erkennens. Als solche Grenzen müssen wohl das Nichtzuvergegenständlichende des Seins im Ganzen und des Selbstverständnisses des Menschen als eines verantwortlichen Person-Seins in Anschlag gebracht werden. Im Unterschied zum Wissen kann Glaube bestimmt werden als Vollzug eines solchen Selbstverständnisses in bezug auf eine personale Transzendenz. Während Wissen auf Richtigkeit aus ist, geht es dem Glauben um Wahrheit in je geschichtlicher Gestalt.

c) Falschen Verbindungen und Entgegensetzungen von Wissen und Glauben gegenüber ist die rechtmäßige Funktion zu entwickeln, die das seiner Grenzen bewußte wissenschaftliche Erkennen für den Glauben hat, nämlich als Medium seiner Erhaltung und Bewahrung vor Aberglauben.

Zum zweiten Punkt kann nach dieser Klarlegung übergegangen werden. Es geht um die Erörterung der Möglichkeit einer sog. natürlichen oder allgemeinen Offenbarung. Als deren Möglichkeiten sind ins Auge zu fassen: a) die sog. Gottesbeweise, b) die Religionsgeschichte, c) die *loci classici* für eine biblische Begründung der Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte, d) die Mystik. — Alle diese Erscheinungen nötigen zu Anerkennung einer «natürlichen oder allgemeinen Offenbarung». Aber es erscheint fraglich, ob man von ihr anders als im Sinne des Nichts der Mystiker, also inhaltlich rein negativ reden darf.

Als dritter Programmpunkt steht die «Offenbarung für Glauben» im Blickpunkt. Hier verhält es sich anders; ihre Erscheinungsform jedoch ist, von Wissenschaft aus gesehen, diejenige des Mythos. Deshalb muß hier die ganze Frage der Entmythologisierung, oder besser: des rechten positiven Verständnisses des Mythos diskutiert werden. Es ist also zu klären: a) der Begriff des Mythos, b) seine Funktion als Sprache der Offenbarung für Glauben, c) das Wesen des Symbols und d) die Offenbarung in Christus. — Auf Grund dieser Erörterungen wird es möglich sein, abschließend Stellung zu nehmen

zum vierten Punkt: Inwiefern kann es sich für uns in der Schrift um Wort Gottes handeln? Hier ist das hermeneutische Problem unter folgenden Gesichtspunkten zu diskutieren: a) Wesen und Grenzen historisch-kritischen Schriftverständnisses, b) andere Arten von Schriftverständnissen und ihre Problematik, c) was heißt Verstehen? und d) die Schrift als Offenbarungszeugnis in Tradition und Verkündigung.

Auf diesem Wege sollte es möglich sein, zumindest zu einer Klärung der Frage unseres Themas zu gelangen, und zwar nach beiden eingangs erwähnten Möglichkeiten ihres Verstehens hin — und damit vielleicht nicht nur zu Antworten, die *wir* hier zu geben haben, sondern auch zum Hören von Antworten, die *uns* darob zuteil werden können¹.

I.

Die Frage nach dem Wesen und den Grenzen des Erkennens *Einleitend: Offenbarung und Erkennen*

Die Offenbarung wird in der Theologie zum Gegenstand der Erkenntnisbemühung. Von daher ist die theologische Relevanz des Erkenntnisproblems gegeben. Es kann nun nach der der Offenbarung angemessenen Erkenntnis wie auch nach dem Erkennen als solchem in der möglichen Beziehung auf Offenbarung gefragt werden. Während die erste Frage von der Offenbarung ausgeht, ist die zweite am Erkennen orientiert.

«*Ernsthaftes Fragen*» — unter diesem Stichwort faßte Martin Werner das menschliche Erkennen, das Offenbarung erfahren kann. Darum findet Werner schon in der Formulierung «Was heißt uns Offenbarung?» eine

¹ Der Bericht der Gespräche soll sich an die Abfolge der Diskussion halten, in der der Reihe nach die vier Programmpunkte besprochen wurden. Um jedoch trotz einer gewissen notwendigen Zusammenraffung die Grundsätze der Auffassungen möglichst deutlich hervortreten zu lassen, hat sich der Berichtende erlaubt, einzelne Umstellungen vorzunehmen und gelegentlich eine Linie kommentierend zu betonen. So ist z. B. die Darlegung über «die Bedeutung der Aussage für die Existenz» und der Abschnitt über «zeitgenössisches Denken im Rückbezug auf Plato» vom Berichtenden eingeschoben, sowie einzelne Reflektionen, die sich dadurch rechtfertigen, daß es sich um einen Bericht und nicht um ein Protokoll handelt. Ferner schien es angezeigt, durch einige Literaturangaben auf den Hintergrund einzelner Thesen hinzuweisen, und, um der Übersehbarkeit willen, ein paar unterteilende Überschriften einzufügen. Für den II. Abschnitt wurden in stärkerem Maße die Notizen von Vikar Jürg Teutsch benutzt, die im übrigen um der Richtigkeit willen mit den eigenen Aufzeichnungen durchgehend verglichen wurden.

innere Tendenz, der er sich nicht ohne weiteres anschließen möchte: angesichts dessen, daß wir vor verschiedenen Offenbarungsansprüchen und -theorien stehen, solle man die Frage nicht so stellen, als gehe es um die Rechtfertigung eines bestimmten Offenbarungsbegriffes².

Gegen solch letzteres Vorhaben müsse das philosophische Bedenken erhoben werden, daß in der Mehrheit von Offenbarungsansprüchen nur der Hochmut gewahrt werden kann, mit dem der Mensch das, was für ihn wahr ist, durch eine Offenbarungstheorie rechtfertigen will. Werner geht es um eine umfassende Besinnung auf Offenbarung, von der aus man dann schon auf die besondere Offenbarung komme. Man muß vom Allgemeinen ausgehen. Offenbarung ist Offenbarung Gottes (weshalb die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung nicht gemacht werden sollte), und daraufhin ist zu fragen: Was veranlaßt uns, über Gott nachzudenken? In solchem Fragen und Nachdenken liegt für *Werner* die Begründung der Ernsthaftigkeit. Das geht so weit, daß er sagen kann: Da, wo man eine Offenbarung hat und einen bestimmten Offenbarungsbegriff vertritt, sei man nicht mehr im ernsthaften Fragen nach Offenbarung.

Heinrich Ott fragt dagegen nach dem *Wesen von Offenbarung*. Auf welchem Hintergrund stellt man die Frage nach Offenbarung? Doch auf dem Hintergrund der Ergriffenheit, und welcher? Diese Intention auf eine ontologische Verankerung der Offenbarung, die sich zeigt in der Frage nach dem Wesen und andererseits der Ergriffenheit auf diesem Hintergrund, steht nun dem Denken *Martin Werners* so fern, daß er sie sogar mißverstand und die Ergriffenheit als subjektives Erlebnis auffassen wollte und als solches ablehnen mußte. Denn ihm geht es um mehr als einfach ein Erlebnis — es geht um rational verständliche Erkenntnis, um ein Wissen.

Näher scheint uns ein anderes Bedenken gegenüber *Ott* zu liegen: Bedarf nicht auch der Versuch einer ontologischen oder geschichtsontologischen Auslegung der Offenbarung der Rückbeziehung auf die Erkenntnisstruktur: Ist unter *dieser* Anforderung die Kategorie der Ergriffenheit nicht eine fragwürdige, die eventuell einen ganzen Problembereich einfach zudeckt? Liegt hier nicht die Versuchung bereit — z. B. in *Otts* Frage, welcher Art der «objektive Plan» sei, auf den wir uns begeben —, über die Frage des Erkennens, in dem sich Existenz entscheidet, schlicht hinweg zu gehen? In der Nachfolge heideggerischer Schritte läge das ja nicht fern. Nur erhebt sich dann eine Frage: Könnte auf diese Weise — und solange diese Versuchung nicht abgewehrt ist, müssen wir fragen: kann auf diese Weise — der Bezug der Verkündigung auf Existenz wirklich ernst genommen werden, für den sich doch nun gerade *Ott* einsetzen wollte³?

² Zu *Martin Werners* Diskussionsbeiträgen ist zu vergleichen sein Buch «Der protestantische Weg des Glaubens», Bd. I, S. 1—93. Zur Stelle vgl. bes. Seite 10. Dort findet sich eine gleiche Argumentation, aber so, daß Offenbarungsanspruch in einer Linie mit Absolutheitsanspruch und Supranaturalismus gesehen wird. Meinte *Werner*, sich im Gespräch mit *Buri* gegen so etwas absichern zu müssen?

³ Vgl. *Heinrich Ott*: «Verkündigung und Existenz», 1956.

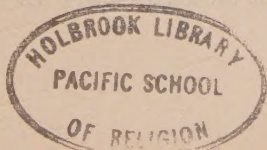
Buri hat demgegenüber die Erkenntnisfrage in bezug auf die Offenbarung energisch festgehalten. *Werner* kann zustimmend darauf hinweisen, daß *Buri* in den Programmpunkten danach fragt: «Was kann uns als Offenbarung gelten?», daß er also auch nicht herum kommt um die Frage: «Was haben wir über Offenbarung zu befinden?». Wenn nun aber *Buri* von *Werner* in den Verdacht gebracht wird, die Frage nicht mehr ernsthaft zu stellen, dann müssen wir sehen, wo für *Buri* das «Darüber-Befinden» seine Grenze hat. Wir müssen sehen, ob diese Grenze eine willkürliche Setzung ist oder vielleicht mindestens ebenso ernst zu nehmen ist wie das «ernsthafte Fragen».

Zunächst hat *Buri* auf eine Folge aufmerksam gemacht, die sich einzustellen pflegt, wenn man die Grenze des «Darüber-Befindens» anderswo erblickt als er: dann wird nämlich ein bestimmter Offenbarungsbegriff angenommen, aber nun ein solch allgemeiner, daß sich der Philosoph damit gegen die Frage absichern kann, wie es für ihn überhaupt zu einem Ärgernis an der Offenbarung kommen könnte. — Gegenüber dem Einwand, daß das «ernsthafte Fragen» solche Frage nicht ausschließt, könnte gesagt werden, daß die Frage nach dem Ärgernis durch die besondere Offenbarung im ernsthaften Fragen vielleicht nur deshalb nicht ausgeschlossen zu werden braucht, weil eine solche Frage eben dort nicht mehr ernst genommen werden kann. Was sollte einen wirklich ärgern an einem bestimmten Offenbarungsanspruch, wenn man «weiß», daß er nur menschlichem Hochmut entstammt?

Allgemein ist aber noch zu sagen, daß auch die Ernsthaftigkeit des Fragens nicht anders einsetzen kann als bei dem Faktum: Wir reden von Offenbarung. Dieses Faktum wird bei *Buri* nicht hinterfragt: was veranlaßt uns, von Offenbarung zu reden?, weil damit die Verantwortlichkeit der Person für ihre Rede hinausgeschoben würde. *Buri* fragt: «Was heißt uns Offenbarung?». Durch den Doppelklang dieser Frage wird das Gespräch an den Kern geführt: Es geht nicht nur um das Fragen, sondern um eine Wirklichkeit, die uns in Frage stellt mitsamt unserem Fragen. Hier hat alles «Darüber-Befinden» seine Grenze. — Die Besinnung geht jetzt auf das Erkenntnisproblem selbst. Der erste Teil der Überlegungen dazu kann gesehen werden unter dem Thema

1. Der existentielle Ort der Erkenntnisfrage

Für *Buri* ist die wirklich geschehende Aussage von Offenbarung das Faktum, bei dem er einsetzt. Von dort aus stellt er die Frage: Was ist mit dieser Aussage gemeint? Diese Frage ist ausgerichtet auf einen erkenntnisbezogenen Sinn und hat ihren Ort in der existenzbezogenen Rede von Mensch zu Mensch. Die Ebene der Betrachtung ist hier charakterisierbar weder als die der rationalen Einsichtigkeit in eine mögliche Aussage noch als die der ontologischen Verankerung, sondern als Ebene der Aussage. Es geht um Existenz in ihrer Beziehung zu anderer Existenz, welche Beziehung, sofern die Existenz auf Sinn gerichtet ist, in der erkenntnisbezogenen Aussage zum Austrag kommt. Das ist der «Ort». An diesem Ort nun stellt sich für *Buri* «die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer bestimmten Aussage, mit der eine bestimmte Wirklichkeit bezeichnet sein soll». Damit soll



nicht in erster Linie eine Unterscheidung von Aussage und Wirklichkeit gemacht werden, sondern im Rahmen der allerdings wohl angenommenen Unterschiedenheit liegt die Aufmerksamkeit auf der problematischen Tatsache, daß wir überhaupt bestimmte Aussagen machen, mit einem auf Verbindlichkeit dringenden Anspruch «das ist so». «Wie komme ich zu der Aussage?» — Das ist die erkenntnistheoretische Frage, wie sie sich für *Buri* auf der Ebene der Aussage stellt.

Die Aussage und das Sein stehen hier um ihrer gegenseitigen Beziehung willen auf dem Spiel, nicht aber im Sinne einer fragwürdigen metaphysischen Konstruktion, bei welcher etwa Gegenstand und Ich (als Ort der Aussage) hypostasiert würde und dann eine Affektion des Objekts auf das Subjekt angenommen werden müßte. Letzteres Verfahren der Subjekt-Objekt-Hypostasierung wird ja bis heute bei den Denkern, die ohne klare Brechung von *Kant* herkommen, ungemerkt übernommen. Die Frage: «Wie komme ich zu der (bestimmten) existentiellen Aussage», fragt nicht zurück auf ein veranlassendes Etwas, das als ein besonderes Sein hinter dem in Erscheinung tretenden läge. Was die Frage veranlaßt, ist vielmehr das Erstaunen über das Nichtselbstverständliche der Aussage als Aussage, und das gibt es, wo die Aussage nicht einfach ihre Rechtfertigung (wie im realistischen Denken) von den Dingen und einer dinglichen Erkenntnis her hat. Die Aussage steht hier als existentielles Faktum für sich.

Die Bedeutung der Aussage für die Existenz, die bei *Buri* vorausgesetzt ist, zeigt sich an einer oft mißverstandenen These. Die allgemeine Offenbarung gilt *Buri* als Offenbarung des Nichts. Bevor man sich fragt, was dieses Nichts sei und ob sich in dieser Offenbarung, in der etwas gewußt werden kann, nicht doch etwas Positives zeige, ist die andere Frage zu stellen: Warum gilt *Buri* die allgemeine Offenbarung als Offenbarung des Nichts? Eben darum, weil eine allgemeine Offenbarung als solche auf Grund ihrer selbst nun gerade als *Offenbarung* nicht ausgesagt werden kann⁴.

Nicht ein irgendwie gedachtes Nichts wird da offenbar, sondern etwas, was nun gerade nur die negative Folie für die Aussage von Offenbarung als solcher sein kann. Diese Aussage aber hat, wo sie geschieht, eine Positivität, die nicht durch einen Inhalt gesichert ist, sondern in der Aussagbarkeit beruht. In der Aussagbarkeit (der Offenbarung), die sich in der wirklichen Aussage zeigt, wird die Zusammengehörigkeit von Aussage und Existenz deutlich, indem diese Aussagbarkeit von der Existenz verantwortet und getragen wird. Damit ergibt sich die Bedeutung der Aussage für die Existenz. In der Aussage zeigt sich die Existenz in dem, was sie ist.

So erst, als nicht vom Vorfindlichen her gesichert, gewinnt die Aussage ihre echte existentielle Relevanz. Die Frage, «was heißt Offenbarung für uns», meint nicht «uns» an irgendeinem besonderen geschichtlichen Ort, im Gegenüber zur Offenbarung, sondern «uns» als die, die eine Aussage über Offenbarung machen. Als solche haben wir die Aufgabe der kriti-

⁴ Vgl. *Buri*, «Dogmatik . . .», S. 250, «Offenbarung für Wissen ist . . . das Arretton, das Unaussprechbare, das Nichts». Vgl. auch S. 253/54.

schen Rechtfertigung dessen, was wir Offenbarung nennen, aber als solche sind wir auch in die Wirklichkeit des Anspruches der Offenbarung hineingenommen. — Ist die Aussage somit nicht einfach von der Realität her gesichert, dann wird es verständlich, daß die Realität in der Aussage unter der Kategorie der Gegenständlichkeit gesehen werden kann.

Aussage und Gegenständlichkeit ist also eine in den Grundlagen nicht angelegte, aber jetzt doch unumgängliche Gegenüberstellung. Offenbarung tritt in der Aussage als ein Gegenstand auf, als eine bestimmte Erkenntnis oder Erfahrung, die mit einem bestimmten Begriff bezeichnet wird. Dabei gilt es *Buri*, die Methoden zu erarbeiten, die dem «Gegenstand» entsprechen und nicht nur willkürliche Zeichen ohne Entsprechung sind. Wenn man in gegenständlich-begrifflich-logischer Art von etwas reden muß, so soll das möglichst sachgemäß geschehen. Auf der Ebene der Aussage wird also der Zusammenhang mit der in der Aussage gemeinten Wirklichkeit unter der Kategorie logisch-begrifflicher Sachgemäßheit gesucht.

Ist der Erkenntnisfrage damit Genüge getan? Wenn *Buri* in der Diskussion formuliert: «Stellt sich die erkenntnistheoretische Frage nicht dort, wo man etwas sagt und fragt: was ist damit gemeint?», so mag man darin einen Hinweis auf den Ort erblicken, an dem sich jene Frage stellt. Aber die erkenntnistheoretische Frage als solche hat doch eine Dimension, die damit noch nicht berührt ist: es steht das Wesen und die Möglichkeit des Erkennens auf dem Spiel, also nicht nur, wie ich zu der Aussage komme, die ich faktisch mache, sondern wie diese Aussage möglich und sinnvoll ist. Damit sind wir auf letzte ontologische Beziehungen der Erkenntnisfrage gewiesen und unter die Frage gestellt, ob man diese Beziehungen auf dem Boden der Existenz überhaupt noch hinreichend bedenken kann, sofern diese nicht gegen ein Verständnis als in sich abgeschlossene «subjektive» Existenz abgesichert ist. — Vor dem Hintergrund solcher Gedanken über den existentiellen Ort der Erkenntnisfrage wird deutlich, mit welcher inneren Konsequenz die Überlegungen sich nun einem zweiten Thema zuwenden: dem Gegenstand der Aussage. Denn unter diesem Thema wird in hergebrachter Weise die Erkenntnisfrage hinsichtlich ihres Haltes in der Wirklichkeit überprüft.

2. Der «Gegenstand» der Aussage

Recht und Fraglichkeit des Begriffes «Gegenständlichkeit». Während unseres Erachtens die Kategorie der Gegenständlichkeit in der Ebene der Aussage ihr Recht hat, kann doch der Begriff unter anderem Gesichtspunkt auch angezweifelt werden. Die Aufmerksamkeit wird sich darauf zu richten haben, *wie* jetzt hinter diese Ebene der Aussage zurückgefragt wird und in welchem Sinne diese Rückfrage geschieht. *Werner* wendet sich

gegen den Gedanken der Subjekt-Objekt-Spaltung, der bei *Jaspers* zugrunde liegt und nach Meinung von *Werner* der Hintergrund ist, aus dem auch der Begriff der Gegenständlichkeit, wie er bei *Buri* vorliegt, herkommen müsse. Die Spaltung, die sich in jeder Aussage ereignet, wird

zum Ausgangspunkt genommen, um der Objektseite eine «Gegenständlichkeit» beizulegen. *Werner* fragt nun, ob die Gegenständlichkeit einfach durch diese Gegenüberstellung zum Subjekt und also von diesem her bestimmt sein kann.

*Werner stützt sich auf den Gegenstandsbegriff des Realismus*⁵. Diesen bezieht er von *Nicolai Hartmann*. Mit *Hartmann* will er als Gegenstand alles bestimmen, worüber ich Aussagen machen kann. Also es handelt sich für *Werner* nicht um den Gegenstand, wie er sich in der Aussage als solcher konstituiert, sondern um den Es-Bereich, der ist und über den man etwas aussagen kann. Jedenfalls postuliert er, daß Gegenstand und Gegenständlichkeit nicht mit der Subjekt-Objekt-Spaltung der Aussage zusammen gesehen werden darf. Auf das Denken der Phänomenologie geht *Werner* noch weiter ein, indem er das Seiende im Phänomen erkennt⁶ und von da aus weiter fragt: was wird da eigentlich «gespalten?». Wenn etwas zum Objekt wird, heißt das noch nicht, daß es in einer Spaltung relativiert wird in seinem Sein, sondern es tritt mir dann gerade entgegen. *Werner* will diese Bemerkung als Kritik an der modernen idealistischen, von Kant herkommenden Philosophie verstanden wissen (wobei er dann wohl eine Einordnung des Denkens von *Jaspers* gemeint hat). *Werner* verleiht seinem Einwand aber vor allem durch eine Autorität Gewicht: er vollzieht nämlich

die Kritik an der idealistischen Philosophie durch den Rückbezug auf Plato. Das idealistische Denken ist in wesentlichen Punkten von *Plato* abgewichen. *Plato* denkt auf Grund von drei Annahmen: es gibt kein Denken ohne Sein, es gibt kein Denken ohne Vielheit des Seins, es gibt kein Denken ohne bestimmtes Sein. Es gibt also eine Differenziertheit des Seins, eines ist unterschieden vom anderen⁷.

Wohl gibt es auf Grund dieser Differenziertheit des Seins eine Zweitheit von Subjekt und Objekt, aber doch keine «Spaltung». — Diese Rückbeziehung auf *Plato* war leider nur formelhaft kurz und ist, vielleicht eben darum, im Verlaufe der Diskussion nicht gebührend beachtet worden, obgleich *Werner* noch beifügte, «hier fällt die Entscheidung für das Weitere». Es mag darum erlaubt sein, die Bedeutsamkeit dieses Punktes hier hervorzuheben durch einen vergleichenden Hinweis auf

zeitgenössisches Denken im Rückbezug auf Plato. Wir denken besonders an *Heinrich Barth* und *Gerhard Huber*. *Huber* hat von der Bindung an *Plato* her in einem Einwand gegen die idealistisch bestimmte Existenzphilosophie gezeigt, daß dort zwar der Versuch gemacht wird, das Sein

⁵ Vgl. *Werner*, a. a. O., S. 42—47. Seite 44 nennt *Werner* seine Position «kritischen Realismus».

⁶ Vgl. dazu *Werners* Verteidigung der Eigenwirklichkeit der Erscheinung gegen deren Auslegung als das im subjektiven Erlebnisgehalt Gegebene, a. a. O., S. 52/53.

⁷ A. a. O., S. 27/28, hat *Werner* diese Fragen im Zusammenhang der Betrachtung der Logik behandelt und sehr summarisch erwähnt (ohne *Plato* zu nennen). Will man diese Voraussetzungen von *Plato* her begründen, so wird das kaum im Bereich der Logik geschehen können. Vgl. dazu *Gerhard Huber*, *Platons dialektische Ideenlehre*, Phil.-Diss., Basel 1950.

im Ganzen zu erkennen, ohne daß es doch überhaupt zu einem Erkennen kommen kann. Man operiert mit der Aussage, die es nie zu einer Seinsaussage bringt, obgleich sie an der Enträtselung des Seins arbeiten will.

In der Kritik an dem Gedanken einer Subjekt-Objekt-Spaltung steht *Werner* in der Nähe von *Heinrich Barth*⁸. Wir erwähnen dies, um zugleich auf einen Unterschied aufmerksam zu machen, der das Gespräch über diesen Punkt hinaus, an dem es an eine Grenze gestoßen war, nachträglich wieder offen machen kann, und damit möchten wir zeigen, daß der Bedeutsamkeit bestimmter Fragen in den bezogenen Standpunkten noch nicht eine abschließende Beachtung geschenkt worden ist. *Werner* greift wohl auf *Plato* zurück, nimmt aber an Stelle der eidetischen Erhellung des Seins eine Gegenstandsgegebenheit im Sinne des Realismus von *Nicolai Hartmann* an. Er teilt mit *Hartmann* die Ansicht, Erkenntnis sei natürlicherweise auf Gegenstände ausgerichtet⁹. Bekanntlich kann diese Ansicht als naiver Realismus bezeichnet werden, sofern darin die Realitätsgegebenheit auf die Weise erreicht wird, daß die Subjektsproblematik jetzt einfach völlig übergangen wird und damit das Erkennen als Form der Realität auftritt¹⁰.

Das ist aber keinesfalls der einzig mögliche Weg zur Aufnahme der platonischen Anliegen. *Heinrich Barth* versucht nicht nur dem Realismus gerecht zu werden, sondern auch der Subjektsproblematik, allerdings nicht in einem unkritischen Summationsverfahren eines Sowohl-als-auch, das dann letztlich doch wieder auf die *kantschen* Hypostasierungen zurückginge (an denen *Werner* selbst bei allen Korrekturen an *Kant* doch festhält), sondern in einem Ansatz, bei dem weder das Subjekt noch die Gegenstandsseite sich als letzte metaphysische Größen behaupten dürfen.

Als das Letzte, auf das die erkenntnistheoretische Frage stößt, tritt die Erscheinung in den Blick. Die Erscheinung gewinnt in ihrem Erscheinen die Bedeutung einer objektiven und einer subjektiven Komponente, nämlich als das, *was* sich erkennen läßt (Sein), und als das «Sich-erkennen-Lassen», das einleuchtet, wodurch erkannt wird. Dort im Ereignis der Erscheinung haben diese Komponenten ihren Ursprungsort, sie sind nicht primär. — Diese Gedanken seien genannt nicht als eine absolute Lösung aller Fragen, aber doch um zu zeigen, daß man bei anderem Ansatz sehr wohl aus der schroffen Gegenüberstellung eines realistisch genommenen platonischen Denkens und eines modernen subjektivistischen Denkens hinaus zu weniger einseitigen Gesichtspunkten und dabei zu gemeinsamen noch offenen Fragen gelangen kann.

Es ist bei *Buri* noch nicht festgelegt, ob er sich über die Ebene der Aussage hinausgehend wirklich auch auf die *kantsche* Subjekt-Objekt-

⁸ Vgl. Gerhard Huber, «Das Sein und das Absolute», 1955, S. 1—6, 161—174. — Zu *Heinr. Barth* vgl. «Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit» in «Theol. Zeitschrift» (Basel), 1953, Heft 2; und «Die Krisis der Vernunft»; «Reformatio», Dez. 1957, vgl. bes. S. 620 f.

⁹ Vgl. *Nicolai Hartmann*, «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis», 4. Aufl., 1949.

¹⁰ Auch für *Werner* wird es wichtig, daß das erkennende Subjekt selber zum Bestande der Gesamtwirklichkeit gehört. A. a. O., S. 58/59.

Hypostasierung einlassen würde. Er hat jedenfalls durch seinen nicht mehr strikt immanentistischen Vernunftbegriff des Vernehmens (vgl. *Buri*, a. a. O., S. 186) zwar die Existenzbezogenheit der Vernunft betont, aber sich durch angemessenes Offenhalten letzter Fragen nicht die Beziehung zu tiefer reichenden Einsätzen versperrt.

Wenn auch die komplexe Philosophie *H. Barths* hier nicht dargelegt werden kann, so ist doch in diesem Zusammenhang und auch zur Klärung eines später noch zu erwähnenden Diskussionsvotums hinzuweisen auf die Einsicht in die alle Erkenntnis begründende Bedeutung bestimmter Grundverhalte, die nicht im direkten metaphysischen Zugriff präsentiert werden können, sondern sich erst in einem nach den begründenden Voraussetzungen fragenden Denken erweisen. *H. Barth* nennt diese Voraussetzungen gelegentlich in Anlehnung an den Ausdruck der mittelalterlichen Philosophie «Transzendentalien». Die in ihnen ihren Abschluß findende «transzendente Frage» hat nun allerdings hier nicht mehr den gleichen Sinn wie bei *Kant*, sofern sie dort auf den Boden der Subjekt-Objekt-Hypostasierung nach dem Zustandekommen der Erkenntnis aus der Affektion des Subjekts durch das Objekt fragte. «Transzendental» geht jetzt vielmehr auf das, was der Erkenntnis ihre transzendente Begründung gibt. — Allerdings wird dabei der Begriff der Vernunft anders verstanden als bei *Werner*, der in ihr (in Anlehnung an *A. Schweitzer*) «den Inbegriff aller Funktionen unseres Geistes in ihrem lebendigen Zusammenwirken» sieht (*Werner*, a. a. O., S. 18). — Mit diesem vergleichenden Umblick sollte auf eine bestimmte Weise die kritische Distanz angedeutet sein, mit der jeder Gesprächsteilnehmer nach der Darlegung der Grundpositionen nun die folgenden Entwicklungen begleitete:

3. Der «Gegenstand» in der Aussage und das Sein

Im Blick auf platonisches Denken wendet sich *Werner* gegen *Buris* Unterscheidung von Glauben und Wissen. Wenn nämlich nicht von einer Gespaltenheit von Subjekt und Objekt gesprochen werden darf, dann sei damit auch über die Unterscheidung von Glauben und Wissen das Wort gesprochen. Geht diese Unterscheidung überhaupt? Auch das «Innesein», das bei *Jaspers* und *Buri* neben das Wissen tritt, ist für *Werner* nicht anders zu verstehen denn als ein Erkennen, aber es ist noch nicht «Glauben». Bei *Jaspers* übrigens hat auch das Glauben noch eine Beziehung zum Wissen, er spreche von einem «Wissen des Glaubens». *Werner* schließt sich dem an und sagt, daß Glaube als Gewißheit nicht reduziert werden könne auf Selbstverständnis. — Über die Fraglichkeit des dabei für *Buri* angenommenen Wissensbegriffes, über die Möglichkeit einer Zuordnung von Glauben und Objekt und auch Wissen und Objekt und vor allem über das Verständnis des Begriffes «Selbstverständnis» wurde dabei allerdings nicht gesprochen. Bei der von *Werner* vorgeschlagenen Rückbindung des Glaubens an das Wissen liegt offensichtlich die Annahme zugrunde, daß schon das Wissen einen festen Grund bildet, von dem her sich das Glauben rechtfertigt.

Buri bezieht sich nur auf die Gegenständlichkeit in der Aussage und stellt den Einwürfen massiv entgegen, daß, wo ich eine Aussage mache,

das andere zum Gegenstand wird. Darin findet er insofern Zustimmung, als die Gegenständlichkeit der Aussage durch logische Begrifflichkeit, Sachgemäßheit und Unabschließbarkeit bestimmt ist. Zu fragen bleibt allerdings, wie diese Gegenständlichkeit der Aussage und damit überhaupt die Ebene der Aussage verbunden bleibt mit letzten Positionen. *H. Ott* findet, daß die Gegenständlichkeit bei *Buri* doch im Zusammenhang der Subjekt-Objekt-Spaltung gedacht sei, d. h. daß die Kategorie der Gegenständlichkeit in der Aussage an eine vorher vollzogene metaphysische Trennung von Subjekt und Objekt gebunden bleibe. Sofern diese Trennung sich als durchaus bestimmender Hintergrund erweisen sollte, wäre allerdings Vorsicht am Platze.

Die allgemeine Fraglichkeit des Gegenstandsbegriffes ist auch in der Pfarrerschaft so groß geworden, daß sie von verschiedenen Seiten her in Erinnerung gebracht wird. Nur ist dabei leider *in globo* von Gegenstand die Rede, statt vom Gegenstand der Aussage und anderseits einem metaphysisch hypostasierten Gegenstandsbegriff. *Bouvier* (Genf) weist auf das mit Emil Brunners Titel «Wahrheit als Begegnung» bezeichnete Denken, das über die Diastase hinausführt.

Bremi (Basel) erinnert an die moderne Physik, in der die Gegenüberstellung von Subjektivität und Objektivität nicht mehr ohne weiteres ein letztes Recht beanspruchen kann, und *Hasler* (Zofingen) erwähnt, daß das Ich nur zu einem geistigen Akt kommt, sofern es in einer antwortenden Relation ist¹¹. Mit all dem ist nun freilich nicht darüber entschieden, ob wir in der Aussage nicht doch die gemeinte Wirklichkeit vergegenständlichen, ob wir jemals über diese Eigenheit unserer begrifflichen Sprache hinauskommen können und ob wir darum die Anerkennung der Gegenständlichkeit der Wirklichkeit in der Aussage nicht doch sehr ernst zu nehmen haben, wenigstens sofern uns etwas an der ernsthaften existenzbezogenen Aussage und ihrer sachgemäßen Begrifflichkeit liegt.

Der Gegenstand übergreift die Aussage — mit dieser These stellt *Martin Werner* die Berufung auf die Aussage in Frage. «Der Gegenstand ist nie in der Aussage, sondern die Aussage bezieht sich auf den Gegenstand.» Der Gegenstand ist der Aussage vorgegeben. Die Vorordnung erweist sich darin, daß man den Gegenstand nie völlig durchschauen kann.

Dazu ist doch zu fragen, in welcher Weise davon geredet werden darf, daß der Gegenstand, sofern er als Erscheinung eine Aussage provoziert, nur die Allgemeinheit seines essentiellen Wesens hat und dadurch als in seinen essentiellen Strukturen vorgegeben gelten darf. Ob nicht diese Einsicht in seine Vorgegebenheit zumindest bei dieser Betrachtungsweise eine Abstraktion ist, während der Gegenstand zunächst einmal als ein ganz konkreter, unter einer besondern Perspektive erscheint?

Wird der Gegenstand jedoch in seiner essentiellen Bestimmtheit und Allgemeinheit genommen, kann es nicht verwundern, daß *Werner* die

¹¹ Vgl. dazu Fritz Heinemanns These «respondeo, ergo sum» in seiner Schrift «Jenseits des Existentialismus», Urban-Bücherei, 1957.

thomistische Unterscheidung von Existenz und Essenz rechtfertigt, bei der die Existenz als feststellbar gilt.

Der Gegenstand ist insofern nicht durchschaubar, als wir z. B. vor der Teleologie im biologischen Bereich immer nur ein Mehr oder Weniger der Essenz erreichen. Diese «Essenz» könnte nun aber leicht als ein Übergriff in ein metaphysisches Zuvielwissenwollen gedeutet werden, und darum ist es wichtig, den Punkt anzugeben, wo die Essenz zur Gegebenheit gebracht ist. In einem die Subjekt-Problematik nicht übersehenden Denken kann dieser Punkt nicht anders als in der Erscheinung liegen. *Werner* dagegen sucht die Gegebenheit im Bereich der Essenz selbst und kommt dabei zuletzt auf die Grundaussage: «Die Welt besteht nur aus Atomen.» Nach dieser Reduktion kann er fortfahren: «Angesichts dessen ist es ein Wunder, wenn man nach der Essenz fragt.»

Ist Werner nicht selbst in der Gegenüberstellung von Ich und Seinswelt befangen? Gegenüber dem Versuch, bei einer naturwissenschaftlichen Gegebenheit einzusetzen und von dort nach der Essenz zu fragen, ist diese Frage (von *Hasler*) verständlich. *Hasler* vertritt die Meinung, daß das erkennende Ich als solches nicht sein kann, sondern nur Ich ist, wo es vom geistigen Akt ergriffen ist. Es geht nicht um die Gegenüberstellung von Ich und Seinswelt, sondern darum, die Erkenntnis als geistigen Akt zu sehen.

Werner verharrt bei der Gegenüberstellung und gelangt zum Analogie-Denken. In der Akt-Lehre will *Werner* nicht die Abzielung auf etwas Überhöhendes sehen, sondern nur eine Rückführung des ganzen Problems auf die subjektive Seite. Aus solcher Einstellung erfolgt dann auch gleich die Konsequenz. Zum Beispiel: Der Begriff der Geschöpflichkeit könne nicht einfach als ein Grenzbegriff angenommen werden, sondern es ist eine positive Aussage. Wenn Geschöpflichkeit erkennbar wird, so ist damit wohl der Schöpfer anvisiert, und das ist nicht das Nichts, sondern der Ursprung. — Muß man sich nicht fragen, ob hier der Schöpfer nicht aus der Denkstruktur von Ich und Gegenstand nun geradezu gefordert wird? Das legt sich um so mehr nahe, wenn *Werner* erklärt, daß die katholische Theologie hier zu Recht auf Grund des Begriffes der Analogie denkt.

Buri erkennt das Sein im Dabei-Sein. Er läßt sich nicht auf eine Akt-Lehre ein, sofern sie letzte Bedeutung haben sollte. Ihm ist es wichtig, daß Sein zu etwas anderem wird, indem ich Aussagen darüber mache. Und ist nicht auch das Staunen über die Teleologie der Natur erst dann, wenn ich dabei bin? Ich habe es mit der Teleologie nur in dieser Relation zu tun, sofern ich dabei bin und sie für mich Objekt ist. «Innesein» heißt dann, daß in einer solchen Beziehung die gegenständlichen Aussagen eine Qualifikation erfahren. Wo aber die Subjekt-Objekt-Spaltung in der Aussage nicht ernst genommen wird, mißversteht sich der Mensch selbst als ein realistisch-greifbares Sein, und von dort her gelangt man dann eben weiter zur Analogie-Lehre.

Wir haben schon daran erinnert, daß diese «Grundfrage der Metaphysik» nicht in ein Nichtwissen zu führen braucht, sondern Raum lassen kann für eine transzendente Begrenzung des Sinnes dieser Frage in der transzendentalen Voraussetzung, die dem Fragen nach dem Sein einen Sinn verleiht. Insofern stimmen wir *Werner* bei: Diese Frage braucht nicht in das Nichts der Sinnlosigkeit zu führen, aber es muß die Transzendenz des begründeten Sinnes gesehen werden, der nicht einfach in Anspruch genommen werden kann! Dann vermag aber zum anderen diese Frage doch auch ihre bedrohende Bedeutung zu haben gegenüber der vom Transzendenzbezug losgelösten «Subjektivität». Wird dies beides beachtet, dann liegt es einerseits nicht auf der Hand, daß diese Frage rein als Frage schon auf eine kausal zu erschließende Bedingung weist, und andererseits kann nicht überhört werden, daß diese Frage eine Bedrohung der Subjektivität bedeutet, vor der die als selbstverständlich gegeben angenommenen rationalen Strukturen kaum eine Sicherheit zu bieten vermögen.

Für *Martin Werner* heißt die Bedingung, die sich ihm in der «Warum-Frage» ergibt, «Ursprung», «Schöpfung aus dem Nichts». Dieser Ursprung heißt Gott und, verglichen mit dem geschöpflichen Sein, das Schöpferisch-Sein, das trotz der *analogia entis* grundsätzlich anders sei. Gott ist das, was nicht Welt ist. Es ist nur ein analytisches Urteil, wenn nun gesagt wird: daß diese Erweckung möglich ist, gehört auch zur Schöpfung. Es geht doch um *die* Erweckung, in der dem Geschöpf seine Geschöpflichkeit und damit der Schöpfer bewußt wird.

Das wunderbarste ist aber, daß der Mensch sich fraglich werden kann, daß der Sinn seiner Existenz ihm fraglich wird. Das gehört auch zur Schöpfung, ist jedoch der Ansatz des Christus-Problems. (Die Antwort auf diese Frage nach dem Sinn der Existenz nicht in einer Auskunft über den Sinn des Ganzen zu finden, das ist das Große bei *Albert Schweitzer*.) Gefordert wird eine Selbstbesinnung des Menschen auf seine Geschöpflichkeit, so daß die Sinnverwirklichung begriffen wird als ein Verhalten (nicht nur als Verstehen!) zu sich, zu dem Menschen und zu Gott, als ein Verhalten, das der Geschöpflichkeit entspricht. Dieses Verhalten ist gegenüber Gott Ehrfurcht, was nicht selbstverständlich ist; denn es bleibt die Gegenmöglichkeit: der Protest gegen Gott. Hingabe oder Trotz ist möglich. Für solches Denken behauptet Gott nicht, die Situation sei ein Beweis seiner Liebe, sondern daß es gilt, die Situation anzunehmen. Indem man (wie *Hiob*) das tut, ist der Konflikt überwunden. — Die besondere Offenbarung des Christus findet in der Welt statt, zu der nun *auch* die Bibel gehört. Die Prädestinationslehre deutet dann an, daß Offenbarung nicht immer stattfindet. Aber im Unterschied zu *Paulus* kann man doch nicht behaupten, daß es sich da, wo wir keinen Sinn sehen, wo es nicht zur Offenbarung kommt, um Verwerfung handelt.

Buris Kritik der philosophisch begründeten Religion geht aus vom geschichtlich verantwortlichen Person-Sein. *Buri* setzt ein mit der Frage, ob in der philosophischen Religion noch der Gott auf dem Spiele steht, der aus dem Gegenüber zum Menschen spricht. Es scheint fraglich, ob innerhalb des Bereiches des menschlichen Fragens und Schweigens überhaupt noch von Theologie und Offenbarung die Rede sein könne. Wenn

nämlich solches Fragen und Denken sich seiner bewußt ist, hat es keinen Anlaß, von etwas anderem oder gar vom Schöpfer zu reden. Wenn *Werner* sich zustimmend einer Äußerung von *von Greyerz* anschließt, er habe Gott nie reden hören, dann müsse es doch unklar bleiben, wie *Werner* dann so viel von Gott aussagen kann. *Buri* würde dieses Selbstverständnis, dem er inhaltlich beipflichtet, konsequent als im Bereich des Humanen beheimatet sehen, wissend, daß man darin letztlich einem Nichts gegenübersteht, angesichts dessen man nicht einfach von Offenbarung reden kann.

In *Werners* Antwort wird noch einmal deutlich, daß hier zwei *philosophische* Grundpositionen einander gegenüberstehen. Während *Buri* fordert, solches Denken solle sich seiner selbst bewußt sein und die Konsequenz ziehen in der Einsicht, daß es eben menschliches Denken ist, geht *Werner* letztlich davon aus, daß dieses menschliche Denken in realistischer Weise vom Gegenstand her berechtigt wird und darum diesen bedenkt. Darum bleibt *Werner* bei seiner Auffassung der metaphysischen Grundfrage «warum...?»: durch diese Frage können wir nicht auf das Nichts kommen, wobei dann *Werner* wohl doch wieder ein ontologisches Nichts im Sinne haben muß. Schon in der Frage nach dem «Warum» des Seins von etwas liege die Antwort vorweggenommen. Allerdings kann der Verstand den Ursprung, um den es da geht, nicht überschauen.

Inwiefern durch die Nichtüberschaubarkeit schon eine positive Rechtfertigung dafür gegeben sein soll, daß man von Gott und Offenbarung reden könne, vermag doch wohl nicht einsichtig gemacht zu werden. Ob die Frage nach dem «Warum» nicht auch zu einem Pantheismus führen kann wie zur Geschöpflichkeit? Daß von dieser Frage aus der Ursprung in den Blick treten soll, ist doch bestenfalls eine abgekürzte Sprechweise dafür, daß der Ursprung als die transzendente Begründung unserem Fragen als dessen Grenze erscheint. Ob dieses «Erscheinen» aber durch unser Fragen nach dem «Warum» provoziert werden kann? Es kann nicht übersehen werden, daß die Warum-Frage innerhalb des gleichen rationalen metaphysischen Denkens auch anderes als den namhaft zu machenden und als Bedingung vorzustellenden Ursprung bedenkt.

Ein anderer Einwand kommt von *Buri*, der gegenüber der aus Begnadung verstandenen natürlichen Theologie die existentielle Relevanz der Aussage fordert: Wird die Schöpfer-Frage nicht erst dort akut, wo das Person-Sein mit erfaßt wird? Erst wo ich mir als verantwortliches Person-Sein bewußt werde, kann ich den mythischen Ausdruck legitimerweise verwenden. Aber es geht nicht an, von gegenständlich gedachten Fragen und Antworten auszugehen.

Beiden Einwänden gegenüber erweist sich *Werners* große Redlichkeit. Es sei ein Mißverständnis, wenn die Bedingung, die mit der Warum-Frage erfragt wird, so aufgefaßt würde, als ob *Werner* da die Personhaftigkeit Gottes hindeute. «Ursprung» enthält den Gedanken des Schöpferischen, nicht der Person. Ausdrücklich verzichtet *Werner* darauf, den Person-Begriff auf den Ursprung anzuwenden, weil er nur ein Anthropomorphismus sei.

Der Grundgegensatz zwischen *Werner* und *Buri* liegt in diesen Fragen nicht bei dem Gebrauch des Namens, sondern wieder in den philosophi-

schen Vorfragen: *Werner* versucht realistisch hinter das Bewußtsein der Aussage zurückzukommen und zu sagen, was Gott «ist» (eben Ursprung und nicht auch Person), während *Buri* von der Ebene der Aussage aus denkt. Von da her kann er auf echte Transzendenz aufmerksam machen und fragen, ob bei *Werner* ehrlicherweise die «Bedingung» als eine Transzendenz zu bezeichnen sei.

Ob man nicht aus dem Menschen einen Gott mache, wenn man das transzendierende Denken zur Transzendenz erheben wolle? *Neuenschwander* sieht den Unterschied zwischen *Buri* und *Werner* in der verschiedenen Begründung der Transzendenz durch Geschichte oder abgesehen davon: während für *Werner* die Existenzsituation des Menschen genüge, gehe es *Buri* um die geschichtliche Situation.

Die Kategorie des Person-Seins ist der Boden, auf dem die nächsten Entscheidungen fallen werden. Person ist für *Buri* das Wesen, das sich verantwortlich weiß, aber auch seinen Sinn verfehlen kann. Mit den Kategorien des natürlichen Lebens kann dieser Sachverhalt nicht erfaßt werden. Person ist ein Ich, das nicht nur erkennt, sondern sich auch erkannt weiß und sich eben darin erst als Person erfährt. Dabei wird klar, daß ich nicht der Schöpfer dessen bin, was ich bin. Gerade durch meine Verantwortlichkeit erfahre ich mich als mir gegeben. Wenn ich *diese* Erfahrung als die meiner Geschöpflichkeit verstehe, dann habe ich es in dem Gegenüber nicht mit einer gedanklichen, entschwindenden Transzendenz zu tun, sondern mit einer personhaften Transzendenz. Hier liegt der Bezug auf inhaltlich positive Offenbarung. Von da her können mythologische Bilder bedeutungsvoll für mich werden. Für den, der im Vollzug dieses Selbstverständnisses steht, ist das anders als für den, der nur darüber nachdenkt.

Der Gottes-Gedanken, verstanden vom Person-Sein her — oder als der kausal erfragte Grund von allem. Weil es *Buri* um die Offenbarung des persönlichen Gottes für gläubiges Selbstverständnis geht, sind ihm Aussagen in mythologischer Form notwendig. Mit dem Ernst der Entscheidung wäre es nicht mehr vereinbar, diese Bilder als Wunschphantasien zu verstehen, obwohl sie von außen her so aussehen mögen. Wenn es eine rechte Abgrenzung gegen das Prinzip des Aberglaubens gibt, dann darf man es doch wagen, mythologisch über das zu reden, was anders nicht ausgesprochen werden kann.

Werner macht geltend, daß auch seiner Meinung nach die Selbsterfahrung voransteht, in der man sich als der erfährt, der sich nicht sich selber verdankt. Gerade die Frage «Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?» geht nach *Werner* von dieser Erfahrung aus und drängt von da weiter. Nun wird die Kategorie der Kausalität bedeutsam, die man heranziehen kann, weil sie einen zuverlässigen Sinn sehr wohl auch heute zu haben vermag, wenn auch nicht im Sinne des kantschen Apriori, an dem auch *Jaspers* noch Teil hat, wenn er dem Verstand eine Anlage zum kategorialen Denken zuerkennt. — Geprägt werden die Kategorien erst im Zusammenhang mit Empirie, dadurch aber hat die Kausalität je nach Erfahrungsbereich einen anderen Sinn. Hier nun in unserem Bereich wird

nach dem Grund von allem so gefragt, daß darin auch die Zeitlichkeit ihren letzten Grund hat.

Im folgenden kommen sich die Standpunkte nahe: *Werner* nimmt für den Menschen der Nachfrage auch ein persönliches Engagiertsein in Anspruch, wehrt sich aber dagegen, das als Glaube zu bezeichnen, sondern nennt es Wissen, das mir gewiß wird. Wohl wird die Transzendenzbezogenheit gedacht, aber damit nicht versachlicht. Wenn *Buri* einwendet, daß es etwas anderes ist, wenn man einen Sachverhalt so darstelle, daß man davon auch Abstand nehmen kann, so muß er sich doch von *Werner* daran erinnern lassen, daß auch er das Wissen hervorzieht, nämlich in der Abwehr des Aberglaubens. *Werner* selbst weiß, daß man sich nicht zusehen kann, sondern daß das Objektivieren nur nachträglich geschieht, als solches aber kein Abstandnehmen, sondern eine Zuwendung ist.

Hier drängt sich die Frage auf, ob man sich mit solcher ständig überholter Nachträglichkeit begnügen darf oder für die von der Zukunft bestimmte Gegenwart nach dem rechten Einsatz der Aussage suchen muß, und dies schon darum, weil im ersteren Falle der «Grund» noch nicht auch als Grund meiner Gegenwärtigkeit bestimmt werden kann.

III.

Die Aussage von Offenbarung

Mythos und *Symbol* sind in der Aussage von Offenbarung zu unterscheiden (*Neuenschwander*). Wo wir von «Mythos» sprechen, entmythologisieren wir schon, denn wirklich mythisches Denken erkenne sich nicht als solches. *Neuenschwander* dürfte einverstanden sein, wenn man folgert, daß bei dieser wohl richtigen und oft gehörten, aber doch überscharfen Konsequenz seit *Platos* Zeiten und überall dort, wo sein Geist hindringt, mythisches Denken nicht mehr möglich wäre oder höchstens als willkürliche Naivität. Aber man muß fragen, ob man sich auf die Bahn solcher scharfer Scheidungen überhaupt begeben darf. Mythisches Denken kann nie den eindeutigen Ernst gehabt haben, den man ihm heute, orientiert an der Eindeutigkeit und Einlinigkeit wissenschaftlich geschulten Denkens, beilegen möchte. Und es bedarf ja auch nicht solcher Eindeutigkeit, sondern eines ganz anderen Sprechens, wo die Sprache Aussage der Existenz und Sprache zur Existenz sein soll. Wenn wir also auch die modern-theoretisch destillierte Vorstellung vom mythischen Denken ablehnen, so ist jedoch *Neuenschwander* darin beizustimmen, wenn er auf den Unterschied zwischen *Mythos* und *Symbol* hinweist.

Die Sprache im Bereich der Existenzerfassung im Existential, die sich nicht im Ausdrücken des Seienden erschöpft, sondern den Akt der Existenz einbezieht, geht auf Symbole. Als solches *Symbol* kann man auch den *Mythos* gebrauchen, aber er ist dann in einen anderen Bereich verpflanzt. *Neuenschwander* mißt an seinem *Mythos*begriff und folgert: Das ist dann nicht mehr *Mythos* und solle nicht als solcher bezeichnet werden. — Wieder ist zu fragen: Ist der *Mythos* nicht überhaupt erst da *Mythos*, wo der Mensch vor der Notwendigkeit der Aussage die mythischen Vorstellungen in einem ihm angemessenen Grade der Gebrochenheit *gebraucht*?

Hat es Mythos denn je als in sich gewachsenes Präparat in Reinkultur gegeben? Wohl ist es richtig, daß im ursprünglichen Mythos nicht die Unterscheidung zwischen Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit gemacht wird, die heute als Hilfsmittel mehr oder weniger wichtig scheint. Aber Mythos als Aussage ist nicht grundsätzlich dagegen abgesperrt, daß auf dem Boden der Existenz, die ihn zur Aussage gebraucht, auch solche Unterscheidung durchgeführt werden kann. Darum ist es zwar berechtigt, wenn *Neuenschwander* sagt, man solle nicht auf eine mythologische Theologie hintendieren (was bei *Buri*s Bewußtsein von der Aussage übrigens auch nicht möglich wäre) — aber man wird sich hüten, auf der Grundlage der vorgeschlagenen scharfen Trennung von Mythos und Symbol ohne weiteres die Empfehlung anzunehmen, nun eine Symboltheologie in einem dann auch nur einseitigen Sinne zu versuchen: darum nämlich, weil beides nur Aussageformen der Existenz sind und weil diese sich die Form ihrer Aussage durch keine historische Besinnung vorschreiben läßt, sondern einzig durch den Willen zur Mitteilung ihrer Anliegen. — Gegenüber Mythos und Symbol wird noch eine andere Forderung erhoben:

Martin Werner dringt auf «die Eigentlichkeit der Sprache». Er möchte die der Existenz in ihrer bestimmten geschichtlichen Situation erlaubte Aussage enger fassen. *Werner* erinnert daran, daß es schon einmal eine Situation wie die heutige gab, nämlich als in der Spätantike der Mythos zum Thema wurde (Zeit Kaiser *Julians*). Damals galt es, den schmalen Grat zu finden zwischen Fundamentalismus und freigeistigem Rationalismus. Aber indem sich die Religionsphilosophie dieser Zeit an etwas klammerte, was es nicht mehr gab, verfiel sie dem Fundamentalismus. — Diese Besinnung zeigt, daß die Mythos-Diskussion im christlichen Raume schon seit anderthalb Jahrtausenden nicht unbekannt ist. Man sieht, daß die mythologische Redeweise in der Christenheit auch früher nicht frei von aller Reflexion gewesen ist oder sich höchstens in einem willkürlichen Vergessen davon freigemacht hat. Die Forderung ist berechtigt, daß die Theologie, wenn sie nicht in Willkür untergehen will, auch nicht in spielerischer Willkür den Mythos einfach handhaben darf. Aber es ist auch zu beachten, daß man sich unter dem Motto der Eigentlichkeit der Sprache bei einiger Konsequenz in den Bereich rein formelhafter Existentialaussagen eingeschlossen finden wird.

Anhand von *Josua 13* wurde das Mythosverständnis konkret erläutert. Während *Werner* dort ein einmaliges Ereignis dargestellt findet, interpretiert *Buri* das Geschehen dort auf das «Je», denn jeder Einsatz des Lebens wie dort habe etwas Einmaliges. Die zeitliche Aussage ist dabei Ausdruck für die Unbedingtheit des Dabei-Seins. Geht es bei dieser Geschichte darum, eine Aussage über ein Datum zu finden, oder geht es darum, die Intention dieser Geschichte in einer entsprechenden Weise zu verstehen? Diese aber ist mit historischen Kategorien nicht zu erfassen, sondern nur zu verstehen von der Situation aus, in der einer um die Bedrängnis der Frage von Sein oder Nichtsein weiß.

Max Schoch findet den Einsatzpunkt der Interpretation schon in der Geschichte selbst. Für die damaligen Leute war die mythologische Redeweise notwendig. Wir befinden uns, wenn wir diese Geschichte betrachten,

eindeutig auf dem Boden von Aussage (nicht mehr dort, wo diese Geschichte *entsteht* als Erlebnisausdruck). Darum haben wir zu fragen nach der Intention dieser Aussage. — Die Gegenüberstellung von

Akt und Sein, die in der Interpretation eine bedeutsame Rolle spielt, wird von *Neuenschwander* eigens genannt. Er möchte *Buris* Theologie als Akt-Theologie verstehen, wogegen er in der Bibel eine Seins-Theologie sehen will. Dort interpretiere der Berichterstatter seinsgemäß objektivierend. Dürfen wir das rückgängig machen und uns auf einen Akt beschränken? Bei *Buri* findet nach *Neuenschwander*, auf dem Hintergrund von dessen Scheidung von Akt- und Seins-Theologie gesehen, nicht nur Exegese, sondern eine Interpretation höherer Stufe statt.

Nun, daß heutige Interpretation eine komplizierte Sache ist, weiß *Neuenschwander* selbst. Sie aber der Bibel in solcher Weise gegenüberzustellen, dürfte schon allein darum nicht gehen, weil die These, daß dort eine Seins-Theologie vorliege, sehr anfechtbar ist. In der Bibel wird doch eher das Sein als Objektivierung des Aktes verstanden, von der Schöpfungsgeschichte durch das Alte Testament hindurch bis ins Neue Testament.

Neuenschwanders Voraussetzungen bestärken ihn in der Zustimmung zu der ja allgemein bekannten Forderung, nicht eine geschichtliche Interpretation zu geben, die über die historische hinwegdrängt. Es kommt dann aber zu zwei getrennten Schritten in der Interpretation, in *dem* Sinne, daß der erste das vermeintlich sichere Wissen um den richtigen Sinn der für sich abgeschlossenen historischen Situation vermittelt und der zweite letztlich unvermittelt eine Interpretation — oder eben keine hinzufügt.

Gegen diese Kategorien von Sein oder Akt und auch gegen die Scheidung von objektiv und existential wendet sich *Ott*: wieso dürfen wir da trennen? Im Mythos ist Akt und Sein eins. Gibt es darüber hinaus ein historisches An-sich-Sein, von dem her sich das Schema *explicatio-applicatio* rechtfertigen würde? Überhaupt dürfe ein Ereignis nicht intellektuell in einer abgeschlossenen historischen Situation gesehen werden. «Zum Ereignis gehört seine Zukunft.» Was ein Ereignis eigentlich ist, ist es mit Auswirkung und Ausgelegtsein.

Feststellen — oder Beteiligtsein am geschichtlichen Ereignis stehen sich gegenüber. Um das Feststellen geht es *Neuenschwander*, wenn er betont, daß die Zukunft das historische Ereignis auch verfälschen kann. Damit ist zweifellos ein gewichtiger Einwand erhoben gegen die einfache Anerkennung dessen, was aus einer Sache geworden ist — welche Anerkennung auf *Hegels* Bahnen möglich wäre und im Katholizismus praktiziert wird.

Um das Feststellen geht es auch *Werner*, wenn er anerkennt, daß das Ereignis nicht ohne Zukunft ist, aber darin einen geistigen Zusammenhang erblickt, den er offenbar von einem seinsmäßigen unterschieden wissen will.

Buri legt Wert darauf, daß wir nicht nur und nicht primär solche sind, die Dinge der Geschichte feststellen. Wichtig ist vielmehr, daß wir in der Geschichte darinstehen! Man kann sich nicht einfach aus der Geschichte herausstellen, machen wir doch selber auch Geschichte. Das

ist es, was die Frage aufgibt, in welchem Sinne wir von Geschichte zu reden haben — historisierend oder als bewußt selber darin stehend.

Werner scheint es dagegen um die Vertretung der Interessen des Historikers zu gehen; er fordert, das Einmalige möglichst objektiv zu sehen und das Damalige nicht von der heutigen Situation aus zu beurteilen. — Nicht die gelebte und uns darum zur Verantwortung bringende Geschichte, aber auch nicht der historische Befund, sondern die Frage nach dem Wesen der Geschichte ist es, die hier für *Ott* auf dem Spiele steht. Was ist Geschichte eigentlich? Von dieser Interessenrichtung her kann *Ott* den, der die Bibel als historisches Dokument benützt, schlicht fragen, ob es nicht zum Sinn der Bibel gehöre, nun gerade *nicht* ein historisches Dokument zu sein?

Buri anerkennt zwar auch, daß es *eine* Funktion der Bibel ist, historisches Dokument zu sein. Doch kann es nicht genügen, die historische Wissenschaft in Anschlag zu bringen, die als Hilfswissenschaft ihr Recht behalten mag. (Dabei ist darauf zu achten, daß der Historismus einen weltanschaulichen Hintergrund hat.)

Willy Schwarz versucht eine Vermittlung: es sei unsere Aufgabe, das historische Verständnis zu fördern — das direkte Verständnis komme dann schon von selbst. Aber gerade solcher Vermittlungsversuch ruft noch einmal *Ott* auf den Plan: darf man in solcher Weise einfach voraussetzen, daß das geschichtliche Geschehen in der Subjekt-Objekt-Spaltung geschieht?

Ott schließt eine Forderung an, die vieles in sich schließen könnte: Man muß lernen, die eigenen Voraussetzungen transzendental zu überprüfen. (Wie das gemeint ist, kam leider nicht zur Sprache.) Ob man hoffen darf, daß auch die Bestrebung nach einer neuen «Geschichts-ontologie» dieser Forderung unterworfen wird?

Die Gespräche haben ein Ende gehabt, aber sie waren geeignet, hineinzuführen in das nie endende Gespräch. Daß außer den klärenden Gegenüberstellungen auch sich aufdrängende offene Fragen mit auf den Weg gegeben wurden, ist das hoffentlich fruchtbringende Geschenk der Bemühungen. Im dankbaren Hinhören-Können wird sich die Stärke einer bei der Existenz einsetzenden Theologie erweisen müssen, denn eine solche Theologie wird nicht mehr in eine neue selbstbewußte Thetik ausmünden wollen.

Günther Hauff

Der Mensch und das Sein

Zu zwei neuen Büchern Martin Heideggers ¹

I.

«Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken», schrieb Martin Heidegger einmal. (Was heißt denken? 1954, S. 20.) Es sind nun gerade dreißig Jahre vergangen seit dem Erscheinen von Heideggers umfangreichstem Buch «Sein und Zeit», in dessen Vorwort er sich mit Sätzen aus Platons Sophistes den einzigen Gedanken vornahm, welchen zu denken er selber als seine Lebensaufgabe betrachtet. Der Fremde bittet im Sophistes den Theaitetos, er möge ihn darüber belehren, was er eigentlich meine mit dem Wörtchen «seiend»; er nämlich habe früher zu wissen geglaubt, was er darunter verstehe, jetzt aber sei er ratlos. «Haben wir heute», fragt Heidegger dort, «eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort „seiend“ eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinne von Sein erneut zu stellen.» Das Ausarbeiten dieser Frage, das Denken dieses einen Gedankens ist es, worum Heidegger sich alle die dreißig Jahre seither mühte: Was meinen wir, was meint unsere Sprache, was kommt zur Sprache, wenn wir «Sein» sagen? Was ist das Sein selber? Die Entfaltung dieses einen Gedankens, das Verfolgen dieser einen Frage hat bei Heidegger ein reiches, viergliedriges Gebilde ergeben, das kurz gezeichnet sei, damit der Ort der neuesten Werke Heideggers innerhalb seines ganzen Denkens verdeutlicht werden kann.

1. Heidegger will *Fundamentalontologie* sein. Ist Ontologie dem Wortsinne nach Aussage über das Seiende, so will er es dagegen nun mit dem Sein alles Seienden zu tun haben, mit dem *fundamentum*, nicht bloß mit den *fundata*. Die Unterscheidung von Seiendem und Sein selber nennt er die ontologische Differenz, und auf ihrer Wahrung hält der Freiburger Denker streng.

2. Fragen wir aber, was denn über das Sein selber zu sagen sei, dann ist es sehr wenig. Ja vom Sein selber kann zunächst nur das eine gesagt werden, daß aus ihm selber heraus nach ihm selber gefragt wird. Der Ort im Sein aber, an dem diese Frage nach ihm selber gefragt wird, ist der Mensch. Nur der Mensch kann die ontologische Differenz vollziehen, nur er fragt nach dem Sinn von Sein. Doch damit ist im Grunde nicht wenig, sondern sogar sehr Bedeutsames ausgesprochen. Einmal ist ein Charakter des Seins selber zum Ausdruck gebracht: Das Sein ist nichts Blindes und Ungestaltetes, sondern es ist in sich gegliedert und bewegt sich, als nach sich selber Fragendes, irgendwie ringförmig in sich; es bewegt sich im Selbstbezug. Sodann ist auch der Ort genannt, an welchem im Sein dessen Selbstbezug stattfindet: der Mensch. Die erste und zunächst einzige über das Sein mögliche Aussage ist also zugleich eine Aussage über den Menschen. Da vom Sein nicht gesprochen werden kann, ohne daß sogleich auch vom Menschen die Rede ist, steht dieser offenbar zum Sein in intimster Be-

¹ Der Satz vom Grund, 211 S.; Identität und Differenz, 76 S.; beide im Günther-Neske-Verlag, Pfullingen 1957.

Offenbarung und das seiner Grenzen bewußte Erkennen

1. Die Frage der «natürlichen» Offenbarung

Buri redet von einer Offenbarung des Nichts für Wissen. Traditionellerweise heißt ja die Gotteserkenntnis, in der wir in irgendeiner Weise etwas erkennen, ohne darin zugleich «erkannt» zu sein, natürliche Offenbarung. Wenn jedoch das Erkennen seines Wesens und auch seiner Grenzen bewußt ist, dann taucht die Frage auf, ob es für das Erkennen überhaupt so etwas gibt, «das man als Offenbarung bezeichnen kann». Buri hat eben darum, weil «Offenbarung für Wissen inhaltlich völlig negativ ist . . .» und «für Wissen nur . . . einen Grenzbegriff darstellen» kann (*Buri*, a. a. O., S. 253), von Offenbarung des Nichts für Wissen gesprochen. Weil nun *Neuenschwander* neuerdings wieder inhaltlich positiv von der allgemeinen Offenbarung reden zu können meint¹², ist zu fragen, was denn eigentlich für *Buri* dieses Nichts meint, wenn er schreiben kann (a. a. O., S. 253), daß «Offenbarung des Nichts nicht nichts sei».

Das Nichts ist als die Grenze des Menschen zu verstehen, nicht als eine ontologische Position. Das gegenständliche Erkennen bekommt es mit etwas zu tun, von dem es keine Aussage mehr machen kann, dessen Wirklichkeit sich aber gerade darin zeigt, daß der Mensch seiner Grenze inne wird. Das, was den Menschen seiner Grenze innwerden läßt, läßt sich jedoch nicht inhaltlich fixieren. Es ist kein Sein, sondern etwas anderes. Aber dennoch ist dieses, was für die Aussage als ein Nichts erscheint, nicht inhaltsleer. Es hat eine Bedeutung: es bestimmt die Haltung des Erkennenden. Diese Bedeutung spricht sich aus im Bewußtsein der Geschöpflichkeit.

Als *Zwischenbemerkung* darf gesagt werden, daß die «Einsicht, daß keine gegenständlich-begrifflichen Aussagen an das Geheimnis der Transzendenz heranreichen» (*Buri*, a. a. O., S. 252), nicht als Erkenntnis des seiner Grenzen inne gewordenen subjektiven Bewußtseins verstanden werden darf, sofern subjektiv eine metaphysische Setzung anzeigt, sondern daß es sich um eine jeweilige Erkenntnis handelt, die sich in der Existenz ereignet. — Es liegt sehr wohl die Möglichkeit offen, das Bewußtsein der Geschöpflichkeit zu verstehen als Ereignis einer das Sein der Existenz bestimmenden Entscheidung, und zwar einer Entscheidung nicht einfach im Sinne einer Tat als solcher, sondern einer Entscheidung in Erkenntnis. Es geht dabei um eine Erkenntnis, in der der Mensch nur darum seiner Grenzen überhaupt inne werden kann, weil er erkennt, was ihn transzendent begrenzt: die transzendente Voraussetzung. Die in solcher Weise bezeichnete Begrenzung unseres Erkennens ist nicht eine gegenständliche Fixierung, sofern sie ja nur als Voraussetzung bezeichnet wird. Aber als solche kann sie vor dem Verdacht sichern, nun doch nicht bis an die

¹² Vgl. U. Neuenschwander, «Der Glaube», 1957.

wirkliche Grenze des Erkennens vorgestoßen zu sein, sondern sich vielleicht auch auf halbem Wege, aber noch im Bereich der Immanenz des Bewußtseins, bei den traditionellen Marksteinen irgendeiner Rederei von Transzendenz zur Ruhe gesetzt zu haben. — Solche den Transzendenz-Charakter der Grenze sichernde Bemerkung scheint notwendig dem vorangehen zu müssen, was *Buri* ausführt über die

logische Uneindeutigkeit und Gefülltheit des Nichts. Einerseits heißt es, in konsequentem Festhalten an der Ebene der Aussage, «ein Nichts, über das ich Aussagen machen kann, wäre kein Nichts mehr» — oder es wäre mit einem falschen Inhalt ausgestattet. Andererseits fällt jedoch dieses Nichts nicht ins Leere, sondern es hat die Bedeutung einer Begrenzung, in der sich echte Transzendenz anzeigt. «Die Offenbarung des Nichts ist nicht nichts.» *Buri* faßt die Bedeutungen des Nichts zusammen: 1. das Nichts ist in logischer Begrifflichkeit nicht mehr eindeutig faßbar. 2. Dadurch ist es eine Größe, bei der die Logik selber an die Grenze stößt. 3. Aber dieses Nichts kann sich dem Innesein der Endlichkeit gegenüber als Ursprung offenbaren und wird darin Symbol für Transzendenz. In dieser Weise ist es das «gefüllte» Nichts.

Hatten wir nun aber nicht das Nichts, was sich nach *Buri* als Ursprung offenbaren *kann*, in einer bestimmteren Weise mit Transzendenz in Beziehung gebracht, nämlich so, daß in dem Nichts die Grenze des Menschen als echte Transzendenz sich anzeigt? Freilich vermag das nur mit Hilfe eines Symbols bezeichnet zu werden, aber es ist doch so, daß darin sich etwas zeigt, was sich nicht nur zeigen *kann*, sondern das für ein seiner Grenzen bewußtes Erkennen *ist*. Damit wird wieder jene Auslegung von *Buri*s Intentionen angedeutet, die schon zur Sprache gebracht wurde und die im folgenden eine gewisse Rolle spielen könnte angesichts der Frage:

Ist das gefüllte Nichts nur noch vom Menschen sinnbegabt? Buri wendet sich gegen das Mißverständnis, die Transzendenz im Symbol des Nichts doch als eine ontologisch gesetzte Grenze zu nehmen. Es wird nichts ausgesagt über ihr Sein, sondern über das Geschehen, daß da etwas zu mir sprechen kann. *Daß* da aus dem Nichts etwas zu mir *spricht*, muß ich auf meine Verantwortung nehmen. Damit ist allerdings noch nichts darüber ausgemacht, warum dort etwas zu mir sprechen kann. Das darf jedenfalls nicht als in einer subjektiv mißverstandenen Verantwortung begründet gesehen werden. Das Nichts ist auch nicht auf dem Wege der Negation herausdestilliert, sondern erst wo die Begrenztheit des Negierens erkannt wird, kommt das reine Nichts in Sicht.

H. Ott anerkennt, daß der dritte Begriff des Nichts religiös relevant ist. Aber er fragt, ob nicht angesichts des radikalen philosophischen Fragens, das zum Ausdruck kommt in der Frage: «Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?», das Nichts in der ersten Bedeutung (d. h. sofern es darin Nichts ist, daß es logisch nicht mehr eindeutig faßbar ist) nun jenes andere Nichts, das einen erfüllten Sinn hat, nicht immer mehr in Frage stellt. Das bedeutet: Gerät nicht dieses religiöse Nichts bei genügender Radikalität des Fragens in die völlige Uneindeutigkeit, so, daß es zuletzt nur noch vom Menschen sinnbegabt werden kann?

Gegen diesen Einwurf wird man machtlos sein, falls man vergessen sollte, daß es sehr wohl möglich ist, das, was sich als das Nichts der Aussage darstellt, doch als die wirkliche und *echte* Grenze der Aussage, nämlich als deren transzendente Voraussetzung zu verstehen. Diese ist zwar nicht dasjenige, was nun die Logik einfach aufhobe, aber doch das, worin alle Logik letztlich aufgehoben ist (im Sinne von begründet). Auch gibt es von hier keinen einfachen Übergang zu jener dritten Stufe des gefüllten Nichts. Was darüber zu sagen ist, geht in eine andere Dimension über, aber es hat in dem so interpretierten Nichts als der Grenze des Logischen eine sinnvolle Rückbindung: es bleibt gebunden an die transzendente Voraussetzung von Wahrheit und vermag nicht einer menschlich willkürlichen Sinnbegabung anheimzufallen. Die Gefülltheit des Nichts kann nicht hinterfragt und in die Auflösung einer grundsätzlichen logischen Uneindeutigkeit hineingerissen werden, sofern sie als letzte und unüberholbare Grenze zugleich auch die transzendente Voraussetzung der logischen Struktur ist, und somit auch noch jener sich radikal gebärdenden Frage nach dem «Warum».

2. Die Offenbarung in der philosophisch begründeten Religion und in der existentiell-relevanten Aussage

Die Möglichkeit der positiven Offenbarung: in der Geschichtlichkeit. Auf die Möglichkeit der sog. natürlichen Offenbarung wird im allgemeinen hingewiesen auf Grund von vier Erscheinungen: 1. der sog. Gottesbeweise, 2. der Religionsgeschichte, 3. der *loci classici* für eine biblische Begründung der Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte und 4. der Mystik. Es ist zu sehen, daß nach *Buris* Sicht die Mystik die drei anderen Begründungen in Frage stellt, da ja nur im Sinne des Nichts der Mystiker, also inhaltlich rein negativ, von Offenbarung die Rede sein kann. Aber dadurch erfährt nun der Bereich dessen, was mit einem als *vage* zu bezeichnenden Ausdruck «natürliche» Offenbarung genannt wird, doch auch wieder eine Würdigung, die noch dadurch verstärkt wird, daß *Buri* zu verstehen gibt, er meine nicht, daß wir festsetzen dürfen, daß es nur im Zusammenhang mit Christus eine positive Offenbarung geben könne. Auch dem Philosophen, der (bzw. sofern er) ja auch in der Geschichte steht, kann nicht bestritten werden, daß er unter der Formulierung eines philosophischen Glaubens echte Offenbarung erleben kann.

Werner hält dem entgegen, daß wir auch zur Christus-Offenbarung nur auf philosophischem Wege gelangen können. Es scheint also Werner nicht zu genügen, wenn die Möglichkeit der positiven Offenbarung einem Denken in Geschicklichkeit zuerkannt wird. Und die Bibel genüge nicht, weil sie uns vor ungelöste Probleme stelle, z. B. vor die Spannung zwischen dem Gedanken, daß Gott die Liebe sei, und dem der doppelten Prädestination. Werners Folgerung geht dahin: Weil es in der Bibel ungelöste Probleme gibt, sind wir auf Philosophie angewiesen. Wer glaubt, auf philosophische Besinnung verzichten zu können, wird dazu kommen, den Bibeltext zu vergewaltigen. (Wo z. B. *Karl Barth* versuche, über die Prädestinationslehre zu dem Satz «Gott ist die Liebe» zu kommen, gehe er mit der Bibel «furchtbar» um.)

Buri macht darauf aufmerksam, daß *Werner* sich hier zur philosophischen Besinnung darum gedrängt sehe, weil er die biblischen Aussagen, z. B. die über die Prädestinationslehre, im Rahmen vom Wissen als feste Thesen sieht. Aber das ist ja die Frage, ob die paulinischen Aussagen im Rahmen von Wissen gesehen werden dürfen. Sie sind doch vielmehr Aussagen des Glaubens und des Erwählungsbewußtseins, nicht aber gegenständliche Aussagen über zwei Menschenklassen. Gerade in den Horizont des Person-Seins gehört nun allerdings auch die Möglichkeit des Sich-Verfehlens. Dagegen beharrt *Werner* bei seiner Meinung, die paulinische Rede von der Verworfenheit als Ausdruck einer Wissenserkenntnis verstehen zu sollen.

Der hier zutage getretene Unterschied der Schriftauffassung, daß nämlich die Aussagen der Schrift einmal als Ausdruck einer Wissenserkenntnis und zum andern als Aussage von Existenz verstanden wird, hat z. B. die Wandlung in *Buris* Stellung zum Problem der Naherwartung bewirkt und dürfte sich weiterhin als folgenreiche Differenz auswirken¹³.

Die Forderung zur philosophischen Besinnung erhebt sich für *Buri* nicht mehr bloß aus dem Hintergrund des Gedankens, daß biblische Wissenserkenntnis durch andere zu korrigieren sei, sondern in der Besinnung auf das Wesen und die Grenzen von Wissen überhaupt. Es gibt keine Rede von Offenbarung, neben der nicht solche Besinnung ihren notwendigen Raum hätte — aber in diesem Sinne kann philosophische Überlegung nicht der Weg zur Offenbarung sein.

*Martin Werners Darlegung der philosophisch begründeten Religion*¹⁴ setzte ein bei der Frage nach den Gottesbeweisen. Wer meine, es gäbe keine, der habe wohl einseitig den deduktiven Beweis im Sinn. *Werner* will darum lieber von «Begnadung, Vergewisserung» sprechen statt von Beweis. Denn wie für die Offenbarung, so gilt auch für das Wissen, daß es nicht jederzeit geschieht, sondern «nur für den Wahrnehmungsfähigen». Es geht auch in dem Erkennen um ein Erwecktwerden, so daß zwischen der Offenbarung in der Bibel und außerhalb der Bibel ebenso wie zwischen dem Offenbarungserkennen und dem Erkennen überhaupt kein grundsätzlicher Unterschied zu sehen ist. — Wo beginnt nun diese Erkenntnis? *Werner* greift zurück auf diejenige Frage, in der *H. Ott* eine solche bedrohende Radikalität des philosophischen Fragens erblickte, daß dadurch der Sinn des erfüllten Nichts bedroht werden sollte: die Frage: «Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts¹⁵?»

Für *Werner* scheint die Frage nicht in einem bedrohenden Ernst gestellt, sondern sie bedeutet für ihn von vornherein die Anzeige eines Wissens. Indem die Frage gestellt wird, «weiß» man, daß es eine letzte Bedingung gibt. Diese ist die Bedingung für «alles», denn das «etwas» meint ja die ganze Welt einschließlich des Menschen.

¹³ Vgl. *Buri*, «Unterricht im christl. Glauben», 1957, S. 81/82.

¹⁴ Vgl. *M. Werner*, «Wesen und Wahrheit der Religion», in dem Sammelband «Das Ewige in der Religion», 1948.

¹⁵ Die vor allem von Schelling hervorgehobene Frage wurde neuerdings besonders durch Heidegger gestellt. Vgl. «Was ist Metaphysik?», 5. Aufl., 1949, S. 20 f.

ziehung, und der bloße Versuch einer Fundamentalontologie schlägt in unsern Händen um in Anthropologie. Vom Sein selber läßt sich eben zunächst nichts sagen als dieses: Aus ihm heraus steht («ek-sistiert») der Mensch als der nach ihm Fragende. *Der Mensch gehört zum Sein als dessen Frage nach sich selber.* Der Mensch ist gleichsam der fragende Blick, den das Sein auf sich selber wirft.

3. Ist damit nun wirklich etwas vom Sein selber ausgesagt und nicht bloß von einem Seienden, dann ergibt sich ein weiteres: Dieser Selbstbezug des Seins ist nicht etwas Stehendes, sondern etwas, das sich wandelt, ist eine Geschichte, die sich mit dem Sein begibt, sich «ereignet», wie Heidegger sagt. Nicht zu allen Zeiten war der Mensch in gleicher Weise und gleich stark der Selbstbezug des Seins. Immer aber ereignete dieser sich besonders im Logos, im Wort der Dichter und Denker. Darum enthält die Fundamentalontologie in sich auch eine — noch sehr wenig explizierte — Philosophie der Sprache und der Geschichte. Mit «Geschichte» meint Heidegger freilich etwas anderes als die Historiker. *Ontohistorie* könnte man das nennen, wovon er sprechen will: Geschichte des Seins selber. Aufgabe ist dabei die «Topologia des Seins». Die Ontohistorie soll den jeweiligen Ort nennen, welchen der Mensch in seinem Denken und Dichten im Sein einnimmt. Denn der Mensch bleibt «die Lichtung» im Sein, der einzige helle Ort im Sein, über den etwas gesagt werden kann und an dem überhaupt etwas gesagt werden kann. Das eben kann zur Sprache kommen, was das Sein an dieser lichten Stelle aus sich selber heraus in einer oft geheimen und vom Fundamentalontologen aufzuweisenden Geschichte ereignet. Ontohistorische Forschung, wie Heidegger sie betreiben will, beurteilt alle Epochen, alle Denker und Dichter danach, ob und wie sie das Sein selber zu denken suchten, ob und wie damit das Sein selber in ihnen seinen Selbstbezug ereignet habe.

4. Im Selbstbezug des Seins, der sich im Menschen ereignet, ja als welcher der Mensch «ek-sistiert», ereignet sich nichts, was ohne oder gar gegen den Wunsch und Willen des Seins wäre. Wenn das Sein den Menschen aus sich heraus schickt als das einzige Wesen, das bewußt auf das Sein selber blicken kann, dann finden wir darin vielmehr eine Beauftragung vor. Das Sein beauftragt den Menschen damit, die ontologische Differenz zu vollziehen, es selber ins Auge zu fassen, es zu denken. So sehr Heidegger die Terminologie Hegels meidet, geht es dabei doch sachlich um das, worin Hegel den Sinn der Weltgeschichte sieht: daß der absolute Geist (Heidegger: das Sein) im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst komme (Heidegger: vom Menschen gedacht werde). Das Geschichtsbild Hegels und Heideggers unterscheidet sich scharf, trotz dieser Übereinstimmung bezüglich des Sinnes der Geschichte. Doch kann von diesem Unterschied hier nicht die Rede sein. Darin, daß das Sein den Menschen beauftragt, liegt nun verborgen eine vollständige Ethik. Denn das Denken des Seins ist keineswegs etwas, das sich nur am Schreibtisch des Philosophen abspielt. Der Kämpfer der Weltkriege, der Häftling der Zwangslager, der Bauer in seiner Furche, der Arbeiter hinter seiner Maschine — sie alle sind nach Heidegger auch Beauftragte des Seins, wie Dichter und Denker, ob schon das Sein in besonderer Weise bei diesen zur Sprache kommt. Wenn Rilke von Gott sagt: «Wir können nichts tun, was wir nicht an ihm tun»

(Tagebuch vom 4. Oktober 1900), dann gilt das genau so vom Sein bei Heidegger: Was der Mensch immer tun mag, es ist im Sein und an ihm getan. Darum ist sein Tun und Lassen so überaus verantwortungsschwer, schwer von Verantwortung sowohl vor dem Sein wie auch für es. Denn wie die Ontohistorie verläuft, das hängt davon ab, ob der Mensch diese Veraniwortung bewußt und wach übernimmt oder ob er träge und dumpf sein Wächteramt im Sein vernachlässigt. Er ist der gute oder schlechte «Hirt des Seins».

Es scheint uns unzutreffend, daß Heideggers Denken seit «Sein und Zeit» sich grundsätzlich gewandelt habe. Richtig wird vielmehr sein, daß eine gewisse Verschiebung des Blickes innerhalb ein und derselben fundamentalontologischen Gedankenwelt vor sich ging: Ist bei der Darstellung von Grundbefindlichkeiten (Existentialen) des Daseins-Menschseins in «Sein und Zeit» die Richtung auf die Anthropologie stark, dann ist in fast allen späteren Werken mehr als vom Menschen die Rede vom Sein, das den Menschen aus sich selber heraus sich selber entgegenschickt, ihn mit der Arbeit an ihm (dem Sein) beauftragt. Doch sind Fundamentalontologie und Anthropologie bei Heidegger so wenig voneinander zu trennen, daß hier kein fundamentalontologischer Satz denkbar ist, der nicht auch anthropologisch, kein anthropologischer, der nicht auch fundamentalontologisch wäre. So ist auch in «Sein und Zeit» schon Heideggers Ethik sichtbar, so gut wie nun in seinen beiden letzten Büchern. Nur ist 1927 noch mehr von der echten oder unechten, eigentlichen oder uneigentlichen Haltung des Menschen die Rede gewesen, während heute viel mehr vom Auftrag zu hören ist, den das Sein als der «Grund» dem Menschen gibt.

II.

Über den Satz vom Grund hat Heidegger im Wintersemester 1955/56 dreizehn Vorlesungen gehalten, deren Text er zusammen mit einem Vortrag über denselben Satz als Buch herausgab. Eingangs weist Heidegger hin auf die lange «Inkubationszeit», deren der Satz «Nichts ist ohne Grund» bedurfte, indem er «in dieser Fassung zum erstenmal im Umkreis derjenigen Besinnungen erreicht und besonders erörtert wurde, die Leibniz im 17. Jahrhundert geglückt sind» (S. 14). — Gemeinhin wird der Satz der Identität als oberster Grundsatz in der Philosophie angesehen. Heidegger aber gibt dem Satz vom Grund die erste Stelle. Denn Identität ist «Zusammengehörigkeit von Verschiedenem auf Grund der Selbigkeit». Identität ist also nicht ohne Warum, nicht ohne Grund. Im Satz der Identität waltet der Satz vom Grund. Er waltet überall. «Wir mögen es wissen oder nicht, ... überall ist unser Gang über die Erde unterwegs zu Gründen und zum Grund» (S. 26). — Gilt der überall geltende Satz vom Grund aber auch für diesen Satz selber? Wir dürfen doch erwarten, «daß der Satz vom Grund, wenn er in seiner vollen Tragweite spricht, gerade sich selber in den höchsten Anspruch auf Begründung nimmt. Der Grund für den Satz vom Grund wäre dann der ausgezeichnete unter allen Gründen» (S. 29).

Es ist ein längst erfahrener «Anspruch des Denkens», überall nach dem Grunde zu fragen. Im «Fortriß» dieses Anspruches hat der Mensch der Neuzeit Naturwissenschaft und Maschinenteknik gewaltig vorangetrie-

hen: Nichts ist ohne Grund; allem kann und muß auf den Grund gegangen werden. So fordernd brachte der Mensch schließlich im Atomzeitalter die Kräfte, in denen die Naturerscheinungen gründen, zur Entfesselung. Aber der Satz vom Grund wird vom Menschen dabei immerfort «*ohne Besinnung*» befolgt, und bei vorletzten Gründen verbleibend, überhört er die tiefste Meinung jenes «Anspruches auf Beistellung des Grundes». Der Besinnung aber zeigt sich: Der Anspruch des Denkens auf Beistellung des Grundes will nicht haltmachen bei vorletzten Gründen, sondern drängt nach dem selber grundlosen, «abgründigen» Grund aller Gründe. Dieser freilich entzieht sich. Der Satz vom Grund selber sagt nichts über diesen Grund aller Gründe aus. Der Frage nach ihm begegnet aber ein Wort des Angelus Silesius. Auf die Bedeutung dieses Mystikers haben schon Leibniz und Hegel gewiesen. Sein Wort lautet:

Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.

Dieser ganze Spruch, bemerkt Heidegger, «ist so erstaunlich klar und knapp gebaut, daß man auf den Gedanken kommen möchte, zur echten und großen Mystik gehöre die äußerste Schärfe und Tiefe des Denkens. Dies ist denn auch die Wahrheit. Meister Eckehart bezeugt sie» (S. 71). — Die Rose also steht für Angelus Silesius außerhalb des Satzes vom Grund. Sie ist ohne Grund, hat kein Warum. Hat sie vielleicht zu tun mit dem von wahrer Besinnung erfragten, selber und allein grundlosen Grund aller Gründe? Der Spruch des Angelus Silesius sagt, daß die Rose *für sich selber* kein Warum hat, keiner Begründung bedarf. Der Mensch freilich, der die Rose als Gegenstand seines Vorstellens ansieht, hört dabei gewöhnlich keineswegs auf, nach dem Grunde zu fragen. Doch warum sollte der Mensch nicht auch fragen können nach dem, was die Rose für sich selber ist? Gelänge aber dies: die Rose in ihrem reinen Sein und nicht mehr als Gegenstand zu erblicken, dann würde wohl etwas von dem in sich selber seligen Grunde durchscheinen und aufleuchten. Nur das Seiende, Gegenständliche «fällt in den Machtbereich des Satzes vom Grund», das reine Sein selber nicht.

Der Satz vom Grund wird gewöhnlich in der Betonung gelesen: *Nichts* ist *ohne* Grund. Sinnvoller wäre nach Heidegger die Lesung: Nichts *ist* ohne Grund. Diese Betonung würde hinweisen auf den Grund aller Gründe. Bei dieser Betonung wäre herauszuhören: Nichts Seiendes kann sein ohne das Sein selber, ohne *den* Grund, den alles begründenden, selber grundlosen. «Der Satz vom Grund sagt vom Sein.»

Während seiner Inkubationszeit konnte aber so vom Sein nicht gesprochen werden. «Die Inkubationszeit hängt damit zusammen, daß das Sein noch schläft», sie ist «eine Epoche, in der das Sein sich entzieht» (S. 97). «Wenn nun mit der Aufstellung des Satzes vom Grund als eines obersten Grundsatzes die Inkubation des Satzes vom Grund ihr Ende findet, dann muß diese Beendung der Inkubation darin beruhen, daß sich inzwischen das Geschick des Seins gewendet hat, vermutlich in dem Sinne, daß das Sein als solches erwacht ist und sich zum Vorschein bringt. Doch gerade dahin kommt es am Ende der Inkubationszeit des Satzes vom Grund nicht» (S. 97 f.). Warum nicht? Weil der Satz vom Grund noch

nicht als Satz vom Sein, vom selber grundlosen Grund aller Gründe, erfahren wird. Der Fortriß des Anspruches auf Beistellung der Gründe hat bis heute zur gewaltigen, besinnungslosen Entfesselung der die Naturgegenstände begründenden, zusammenhaltenden Kräfte geführt. Mit andern Worten: Der von Leibniz formulierte Satz vom Grund stand den modernen Naturwissenschaften und der Maschinenteknik Gevatter. Demgegenüber ruft Heidegger zur Besinnung. Dem Anspruch auf Beistellung des Grundes gilt es in dieser Besinnung nicht untreu, sondern erst recht treu zu werden. Zu fragen drängt uns ja der recht gehörte Satz vom Grund nach dem Sein selber, dem selber grundlosen Grund. Und wir können diesen Grund durchscheinen sehen, wo immer wir lernen, etwas nicht als nutzbaren Gegenstand für uns zu betrachten, sondern es schauend sein zu lassen ohne Warum und Wozu, so wie es für sich selber ist in seinem reinen Sein. Welches das rechte Verhalten zum reinen Sein wäre, sagt Heidegger wieder mit dem Cherubinischen Wandersmann:

Ein Herze, das zu Grund Gott still ist, wie er will,
wird gern von ihm berührt: es ist sein Saitenspiel.

Der Grund Gott verlangt, daß der Mensch sich zu ihm ganz anders verhalte als zu allen jenen vorletzten und vorvorletzten Gründen, die der moderne Mensch sich beistellt im Zuge der technischen Welteroberung. Das Warum, welches in den Wissenschaften und in der Technik nach Gründen sucht, enthält in sich eigentlich ein Wozu: Man sucht die Gründe, um sie zu nutzen, sie in Wissens-, und das heißt: Machtgewinn, auszumünzen. Gott Grund aber zeigt sich *diesem* Fragen nach Gründen nicht. Er zeigt sich nur demjenigen Fragen, welches die «Frömmigkeit des Denkens ist», wie Heidegger früher sagte. Dieses Fragen, welches nicht mehr nach Nutzbarkeit der Gründe, sondern nach dem reinen Sein alles Seienden fragt und stille wird, um es zu vernehmen — dieses stille Fragen wird dann von «Grund Gott» als sein Lautenspiel berührt. Nicht mehr fängt der Mensch mit den von ihm gefundenen Gründen, sie nutzend, etwas an, sondern der dem stille gewordenen Herzen sich offenbarende «Grund Gott» selber fängt etwas an mit dem Menschen: er spielt seine Weise auf ihm, er tut sich durch ihn kund. Durch eine Briefstelle Mozarts zeigt Heidegger, wie dieser Meister Gottes Lautenspiel war. In gleicher Weise waren auch große Dichter und Denker Gottes Lautenspiel. Für uns Menschen geht es vor dem Sein selber, dem «Ab-grund», dem Grund aller Gründe, von Grund Gott einzig darum, «ob wir und wie wir, die Sätze dieses Spiels hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen» (S. 188).

In dem Büchlein «Identität und Differenz» wird in einem ersten Vortrag der Satz der Identität betrachtet. Auch das eigentliche Verständnis dieses Satzes hat eine lange «Inkubationszeit» gehabt, indem erst, vorbereitet von Leibniz und Kant, der spekulative Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels es zu leisten vermochte. Und auch dieser Satz spricht vom Sein des Seienden. Er gilt als ein Gesetz des Denkens nur, insofern er ein Gesetz des Seins ist, das lautet: «Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst» (S. 16).

Die früheste Form des Identitätssatzes sieht Heidegger in des Parmenides Satz: «Das Selbe nämlich ist Denken sowohl als auch Sein.» Das den-

kende Wesen ist der Mensch, und so sind wir vor die Frage gestellt, wie der Mensch und das Sein zueinander stehen: «Offenbar ist der Mensch etwas Seiendes. Als dieses gehört er wie der Stein, der Baum, der Adler in das Ganze des Seins. Gehören heißt hier noch: eingeordnet in das Sein. Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. «Nur — dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermaß. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil es diesem übereignet ist» (S. 22). Aber auch das Umgekehrte sagt Heidegger: das Sein ist ebenso dem Menschen übereignet. «Der Mensch ist der Hirt des Seins», lesen wir anderswo. (Platons Lehre von der Wahrheit, 1947, S. 75.) Darum ist alles, was dem Menschen an vorletzten Gründen begegnet, auch wichtig, und Heidegger vertritt keinen Quietismus im stillen Genuß des Seins. Vielmehr kommen auch die vorletzten Gründe aus «Grund Gott» heraus, und der tiefste Grund nimmt in ihnen den Menschen in Anspruch. So ist die Technik keineswegs «nur eine Sache des Menschen». Vielmehr gilt es, «den Anspruch des Seins, der im Wesen der Technik spricht», zu vernehmen (S. 26). Das Sein schickt in der Technik eine gewaltige Beauftragung dem Menschen zu, die endlich als solche erkannt werden muß.

Der zweite Vortrag steht unter dem Titel «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik». Heidegger hat damit eine Seminarübung des Wintersemesters 1956/1957 über Hegels «Wissenschaft der Logik» abgeschlossen. Heidegger faßt hier den Unterschied seines Denkens zu dem Hegels zusammen und wendet sich dann zur Ausmessung der ontologischen Differenz, die bisher «überall ungefragt» geblieben sei (S. 46). Im Raume der Differenz von Sein und Seiendem denkt die Metaphysik. In ihr wäre (auch nach Hegel) eigentlich mit Gott als dem höchsten Seienden zu beginnen, mit der Theologie also. Denn, will die Metaphysik das Seiende als solches und im Ganzen ergründen und begründen, dann hat sie unbedingt mit dem höchsten Seienden, mit Gott zu beginnen. Die Verfassung der Metaphysik ist onto-theo-logisch, weil sie «das Seiende als solches im allgemeinen und Ersten *in Einem* mit dem Seienden als solchem im Höchsten und Letzten» zum Gegenstand haben will. Damit bewegt sich Metaphysik zwar im Raume der Differenz, aber läßt diese selber und das Sein selber, das die Differenz hervorbringt, ungedacht. Der Gott der Metaphysik, auch wenn er mit dem höchsten Namen der *causa sui* angesprochen wird, bleibt ein Seiender, ist nicht das Sein selber. «Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *causa sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher ... Es ist freier für ihn.» Das heißt nun aber: Der Gott der Metaphysik (hier gleichbedeutend mit Philosophie) ist ein Seiender, ist das höchste Seiende, der höchste Wert. Aber dieser Gott ist für Heidegger noch nicht der «göttliche Gott». Es gilt zurückzuschreiten hinter den Raum der Differenz, hinter den Raum, in welchem die Onto-Theo-Logik (= Metaphysik, = Philosophie) denkt. In diesem Zurückschreiten wird die Differenz gerade erst ernst genommen und gefragt: Differenz wozwischen? Die Antwort lautet: Zwischen dem Seienden und dem Sein selber. «Der göttliche Gott» ist kein seiender. Denken wir

ihn als solchen, so ehren wir ihn gerade nicht, auch wenn wir ihn dabei *summum bonum*, höchsten Wert usw. nennen. Wie ist er denn zu nennen? Meister Eckehart nannte ihn «überseiendes Nichts». Der Rückweg hinter die Differenz führt ins Unwegsame, ist der Gang in einen Wald, darin erst Wege zu bahnen sind. Das Bild stammt von Heidegger. Es ist dem Denken damit eine Aufgabe gestellt, zu deren Erfüllung Heidegger selber mit seinem bisher bekannten Lebenswerk nur den Versuch eines Anfangs geleistet zu haben beansprucht. Hierin liegt der große Unterschied zu Hegel, der in seiner Epoche und seiner Philosophie den absoluten Geist zu seinem Selbstbewußtsein kommen sieht, während für Heidegger das Sein noch ungedacht geblieben ist und man heute erst sorgfältig und sehr mühsam beginnen kann, es zu denken.

III.

Vergleichen wir die eingangs versuchte Zusammenfassung von Martin Heideggers bisherigem Denken mit dem, was in seinen zwei neuen Büchern steht und wovon nun auch ein grober Umriß geboten wurde, dann zeigt sich dies: Heidegger bleibt auch hier — und sehr entschieden — bei dem einen, das zu denken er sich vor dreißig Jahren vorgenommen hat. Der Satz vom Grund wie auch der Satz der Identität, beide sprechen ihm vom Sein. Noch deutlicher aber wird in den neuen Büchern, was ihm das Sein bedeutet: So wie Meister Eckehart «in der äußersten Schärfe und Tiefe des Denkens» über den trinitarischen Gott hinaus in die «Wüste der Gottheit» dringen wollte, so will Heidegger über den seienden Gott hinaus ins Sein selber hineindenken. Heidegger geht auf der *Via mystica*.

Zur Mystik gehört nun dreierlei:

- A. Die grundsätzliche Lehre, daß Gott und Welt, besonders aber Gott und Mensch entweder eins seien und diese Einheit nur bewußt werden müsse, oder aber, daß sie wieder hergestellt werden könne, falls sie verlorenging.
- B. Mittel und Wege, welche die Einung bewußt machen oder zu ihr führen.
- C. Die Einungserlebnisse.

Mystik ist der Inbegriff dieser drei Dinge. Die zahlreichen Arten der Mystik aber unterscheiden sich viel weniger durch die Lehre von der Einung (A) oder die Einungserlebnisse (C), als durch die Mittel und Wege (B), die zur Einung führen oder sie bewußt machen sollen. Diese Mittel können sein entweder magische Handlungen oder aber Riten, die auch symbolisch gedeutet werden können, oder schließlich reines Denken.

So viel mußte gesagt werden, damit nicht allein deutlich wird, daß Heidegger Mystiker ist, sondern welche Art der Mystik er übt. Daß der Mensch aufs intimste mit dem Sein eins ist, daß er das denkende Organ des Seins ist — diese mystische Anschauung hat Heidegger längst. Schon in den Vorlesungen zur Einführung in die Metaphysik von 1935 (erschienen 1953) erklärt er in verschiedenen Formulierungen immer wieder, das Sein schicke den Menschen aus sich selber heraus, sich selber entgegen; «das Sein . . . ernötigt die Sammlung, die das Menschsein innehat» (S. 134). Die Einung ist also nach Heidegger nicht erst herzustellen. Sie muß aber bewußt, sie muß *gedacht* werden. Im vierten Abschnitt der vorausgeschick-

ten Zusammenfassung sagten wir, Heidegger sei Ethiker: Der Mensch ist vom Sein mit gewaltigen Aufgaben betraut, lehrt er. Es kann darum keine Rede davon sein, daß Heidegger ein quietistischer Mystiker wäre. Das Geheiß des Seins führt zum rechten *Tun*. Aber auch das *Tun* wird auf dem Wege zur bewußten Einung doch nur voran bringen, wenn es *denkendes* *Tun* ist, aus Besinnung geschieht und nicht besinnungslos. Dies ist nach Heidegger das eine, was not tut: Denken des Seins. Das Sein will im Menschen gedacht werden. In seinem *Tun* soll der Mensch denken, daß er am Sein und aus ihm heraus handelt. Dazu schickt das Sein den Menschen aus sich selber heraus und sich selber entgegen: damit es vom Menschen gedacht werde. Was zum Bewußtsein der Einung führt, ist denken und immer weiterdenken. Heidegger ist ein Denkmystiker, wie auch Meister Eckehart einer war.

Heidegger will Fundamentalontologe sein, sagten wir eingangs. Er ist als Fundamentalontologe dann notwendigerweise und in einem damit auch Anthropologe. Er ist ferner philosophischer Interpret der Geschichte, sucht in der Historie den roten Faden der Seinsgeschichte, beurteilt die Historie auf ihre seinsgeschichtliche Bedeutung hin, und er ist schließlich damit auch Ethiker. Wenn nun nach dem Erscheinen der Vorlesungen über den Satz vom Grund und den Satz der Identität zu diesen vier Zügen seines Denkens hinzu noch ein fünfter genannt werden kann, dann liegt er in dem *religionsphilosophischen Charakter* dieser neuen Bücher. Zwar hatte schon die Auslegung von Nietzsches Wort «Gott ist tot», welche Ende der dreißiger Jahre in einer fünfsemestrigen Nietzsche-Vorlesung gegeben wurde (veröffentlicht 1950 in dem Band «Holzwege») ähnliches gesagt. Jetzt fragt Heidegger in dem Vortrag über die «onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik: «Wie kommt der Gott in die Metaphysik?» Er antwortet: Gott ist in der Metaphysik der höchste Wert, das höchste Seiende — aber eben immer noch Seiendes, nicht Sein selber. In der Nietzsche-Auslegung stand: «Wenn das Sein des Seienden zum Wert gestempelt und wenn damit sein Wesen besiegelt ist, dann ist innerhalb dieser Metaphysik ... jeder Weg zur Erfahrung des Seins selbst ausgelöscht» (S. 238). Schon vor zwanzig Jahren hat Heidegger also mit aller Kraft betont, daß es gelte, über den seienden Gott als den höchsten Wert hinaus in das Sein selber hineinzudenken. Schon damals stand Heidegger ganz in Eckeharts Nähe, und er stellt sich heute selber in die Denkmystik hinein. Wer von der ontologischen Differenz aus über den seienden Gott in das Sein selber hineingelangen will, der geht Eckeharts Weg in die «Wüste der Gottheit» hinein. Dies dürfte nun, nach Heideggers neuesten Arbeiten, eindeutig geworden sein. Es «ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *causa sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher ... Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte». So schreibt Heidegger nun zuletzt. (Identität und Differenz, S. 71.) Nach dem Gesagten ist auch klar, daß wir es hier mit keinem Atheismus zu tun haben, sondern mit negativer Theologie. Meister Eckehart redet vom selben, wenn er sagt, daß die Seele auch Gottes «ledig stehen» solle und gerade dadurch Gott die größte Ehre antue. (Im «Sermon vom Gottesreich».)

* * *

Schließlich sei noch etwas zur Heidegger-Literatur bemerkt. Es fällt auf, daß ein Teil davon aus Schmähschriften besteht. In diesen werden unrichtige oder zweifelhafte Auslegungen von Hölderlin-Worten vorgebracht, irrtümliche Etymologien aufgezählt usw. Beda Allemann hat in seinem Buch «Hölderlin und Heidegger», 2. Aufl., Zürich 1954, die Hölderlin-Auslegungen Heideggers geprüft und das Haltbare vom Fraglichen geschieden. Darüber hinaus hat er Heideggers Denken und Hölderlins Dichten verglichen und ihre tiefe Verwandtschaft dargestellt. Den Heidegger-Pamphletisten hält er entgegen, daß auch die bei dem Philosophen vorkommenden Verstöße gegen philologische Regeln «noch lange keine Widerlegung seines Denkens bedeuten» (a. a. O., S. 190). Es wäre möglich, daß die von Allemann auf germanistischem Boden geleistete Arbeit von altphilologischer Seite ein Pendant erhielte: Auch die lateinischen und griechischen Etymologien sowie Heideggers Interpretationen von Sprüchen der Vorsokratiker, von Platons Höhlengleichnis und von einigen Stellen aus des Aristoteles Metaphysik könnten in einem eigenen Buche geprüft werden. Das Ergebnis wäre höchst wahrscheinlich dasselbe. Zur Diskussion und Darstellung von Heideggers wesentlichem Anliegen ist mit der Katalogisierung seiner etymologischen und interpretatorischen Irrtümer noch kein Beitrag geleistet. Sicher ist es wünschenswert, daß derlei Irrtümer unterbleiben. Wer aber ein fruchtbares Gespräch mit diesem Denker führen will, wird sich mit seinen davon unabhängigen Grundgedanken befassen. Und diese sind in der Tat so, daß sie von keiner Schmähschrift erreicht werden.

Es sei zum Schluß noch hingewiesen auf eine ausgezeichnete sachliche Arbeit, die schon vor dem «Satz vom Grund» erschienen ist: die «Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie», welche Johannes Michael Hollenberg S. J. unter dem Titel «Sein und Gewissen» geschrieben hat (Baden-Baden 1954). Hier sieht ein thomistischer Gegner Heideggers, worum es Heidegger seit dreißig Jahren geht: die mystische Ethik, in welcher die Schranke zwischen Instanz und verantwortlichem Menschen zugleich mit der Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden ist. Der Mensch, welchen das Sein aus sich selber heraus sich selber entgegenschickt, dem es sich selber «übereignet» als seinem «Hirten», steht wohl dem Sein, als der sittlich fordernden Instanz, gegenüber. Aber er kommt auch selber aus dieser Instanz heraus als ihr Organ, er hat sie auch im Rücken, er west in ursprünglicher Einung mit ihr. Zwischen Heidegger und Hollenberg stehen die religionsphilosophischen Gegensätze von Kreatianismus und Emanatismus, von heteronomer und autonomer Ethik. Hollenberg nimmt Heidegger aber ernst als das, was er wesentlich ist: als einen Ethiker und Religionsphilosophen.

Jakob Amstutz

Karl Barths neue Gottesauffassung

Randbemerkungen eines Nichttheologen zu Barths Schrift
über «Die Menschlichkeit Gottes»

1. Der Gottesbegriff

In seinem «Römerbrief» schreibt Karl Barth: «Glauben heißt sich beugen unter das Gericht, das die allgemeine Lage zwischen Gott und Mensch unweigerlich bedeutet. Dieses Gericht besteht aber eben darin, daß wir Gott nicht fassen, nicht erjagen können, daß er für uns der schlechthin Andere, Fremde, Unbekannte, Unnahbare ist und bleibt.» (München 1929, S. 351) Gegenüber dieser Auffassung der Gottferne, die Barth in jüngeren Jahren vertreten hat, tritt er jetzt für die Gottnähe ein.

«Gottes recht verstandene Göttlichkeit schließt ein: seine Menschlichkeit» (10). «Es ist also Gottes Göttlichkeit gerade kein Gefängnis, in welchem er nur in sich und für sich zu existieren vermöchte. Sie ist vielmehr seine Freiheit, in sich und für sich, aber auch mit uns und für uns zu sein, sich zu behaupten, aber auch sich hinzugeben, wie ganz erhaben, so auch ganz gering zu sein, allmächtig nicht nur, sondern auch allmächtige Barmherzigkeit, Herr nicht nur, sondern auch Knecht, Richter nicht nur, sondern auch selber der Gerichtete, des Menschen ewiger König, aber auch sein Bruder in der Zeit» (13).

Diese Gottesauffassung «kann nicht ohne die weittragendsten Konsequenzen sein» (16). Barth unterscheidet deren fünf.

«Daraus, daß Gott in dem nun umschriebenen Sinn menschlich ist, folgt zunächst eine ganz bestimmte Auszeichnung des Menschen als solchen: eines jeden Wesens, das Menschenantlitz trägt — des ganzen Bestandes derjenigen Fähigkeiten und Möglichkeiten, die dem Menschen teils gemeinsam mit andern Geschöpfen, teils im Unterschied zu ihnen eigentümlich sind — und schließlich des menschlichen Werkes und seiner Hervorbringungen» (16). «Die dem Menschen als solchem von der Menschlichkeit Gottes her zukommende Auszeichnung erstreckt sich aber auch auf alles das, womit der Mensch von Gott, seinem Schöpfer, als Mensch begabt und ausgerüstet ist. Diese Gabe, seine Humanität, ist durch des Menschen Sündenfall nicht ausgelöscht und auch in ihrer Güte nicht gemindert» (16 f.).

«Wir haben als zweite Konsequenz festzustellen, daß insbesondere der theologischen Kultur ... durch die Menschlichkeit Gottes ein ganz bestimmtes Thema vorgegeben ist. Sie hat sich, da Gott in seiner Göttlichkeit menschlich ist, weder mit Gott an sich noch mit dem Menschen an sich, sondern mit dem dem Menschen begegnenden Gott und mit dem Gott begegnenden Menschen zu beschäftigen: mit ihrer Zwiesprache und Geschichte, in der ihre Gemeinschaft Ereignis wird und zu ihrem Ziele kommt» (18).

«Eine dritte Konsequenz: Gottes Menschlichkeit und ihre Erkenntnis ruft nach einer bestimmten Haltung und Ausrichtung des christlich-theologischen Denkens und Redens.» Die äußere Voraussetzung und Veranlassung der Theologie «besteht darin, daß eben jener Verkehr zwischen Gott und Mensch zwar alle Menschen angeht, indem in ihm, nämlich in Jesus Christus, ihrer Aller eigenste Sache verhandelt, über ihrer Aller Leben und Tod

entschieden wird, daß sie darum Alle um ihn wissen müßten, um selber dazu Stellung und daran Anteil zu nehmen — daß da aber Viele, viel zu Viele sind, die noch nicht oder nicht mehr oder nicht recht darum wissen — irgendwie gilt das alles sogar von jedem Menschen! — daß es also nötig und geboten ist, ihnen zu verkündigen, zuzurufen, mitzuteilen: *tua res agitur!* Christliches Denken kreist wie um Gottes Wort vom Friedensbunde, so um den Menschen, der dies Wort so oder so nicht oder nicht recht vernommen, dem es darum durchaus gesagt werden muß» (20). «Wer das Herz wirklich bei Gott und eben darum wirklich bei den Menschen hat, der darf vertrauen, daß das Wort Gottes, das er zu bezeugen versucht, nicht leer zurückkommen wird» (22).

«Eine vierte Konsequenz: Es wird der Sinn und Ton unseres Wortes grundsätzlich ein positiver sein müssen.» «Der Mensch, mit dem wir es in uns selbst und in den Anderen zu tun haben, ist auch als der Rebell, der Faule, der Heuchler, der er ist, das Geschöpf, dem sein Schöpfer treu und nicht untreu ist, mehr noch: das Wesen, das Gott geliebt hat, liebt und lieben wird, für das er in Jesus Christus sich selbst eingesetzt und zum Bürgen gemacht hat, Jesus ist Sieger!» (22). «Frohe Botschaft verkündigt das Wort Gottes den Armen, Befreiung den Gefangenen, Augenlicht den Blinden, Rechtfertigung und Heiligung und sogar Berufung zum Dienst den Groben und den feinen Sündern» (23).

«Und nun zum Abschluß noch eine fünfte Konsequenz: In Erkenntnis der Menschlichkeit Gottes ist die Christenheit, ist die Kirche ernst zu nehmen und zu bejahen, hat man sich dankbar zu ihr zu bekennen» (24).

Jeder schweizerische liberale Protestant der Gegenwart, sei er Pfarrer oder Laie, wird mit Freude von diesen Bekenntnissen Karl Barths Notiz nehmen. Stimmen sie doch ziemlich überein mit Grundauffassungen, wie sie seit Heinrich Lang, Alexander Schweizer und Alois Emanuel Biedermann seit dem Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts im schweizerischen Freisinn vertreten worden sind.

2. Theologie und Philosophie im neunzehnten Jahrhundert

Kurz nach der Veröffentlichung der Schrift über «Die Menschlichkeit Gottes» hat Karl Barth eine andere Arbeit herausgegeben, welche die «Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert» behandelt. (Zollikon-Zürich, 1957.) Hier spricht Barth vom Verhältnis der Theologen im neunzehnten Jahrhundert zur Philosophie und sagt dabei: «Es gab jedenfalls unter den systematischen Theologen des Jahrhunderts kaum einen, der nicht im Nebenamt als mehr oder weniger getreuer oder origineller Gefolgsmann dieser oder jener philosophischen Konzeption auch Philosoph, nämlich Religionsphilosoph, das heißt mit der Ausarbeitung einer allgemeinen Erkenntnislehre, Metaphysik und Ethik beschäftigt war, in der sich ihm der Blick auf diesen Punkt und von ihm aus wenigstens der Ausblick auf die Möglichkeit der Religion und so auch des christlichen Glaubens zu eröffnen schien. Die Mühe, die sich auf dem von Schleiermacher gebahnten Weg ein De Wette, ein Biedermann, ein Lipsius, ein Kaftan, ein Lüdemann in dieser Richtung gegeben haben, war gewaltig und als solche wieder höchst respektabel» (13).

Nun bezweifelt Barth, bei aller Anerkennung der Bemühungen dieser Theologen, den Wert ihrer philosophischen Bestrebungen, in dem er die Fragen stellt: «Ob sich die Zeitgenossen in dieser Richtung belehren, sich solche Ergänzungen ihrer Weltbilder gefallen lassen und also von einem so eröffneten Zugang zur Religion und damit zum christlichen Glauben etwas wissen und Gebrauch machen wollten?» (13). «Konnte man die „Heiden“ damit für das Christliche gewinnen wollen, daß man sich zunächst mit ihnen auf einen „heidnischen“ Standpunkt stellte, das Christliche von da aus ihnen empfehlen wollte? Ob das den „Heiden“ Eindruck machen konnte?» (15).

Als Sprößling aus dem letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts (geboren 1876) kann ich die Fragen Barths mit einem glatten «Ja» beantworten. Uns Gymnasiasten von damals hat es gewaltig imponiert, daß die liberalen Theologen den Versuch gemacht haben, die christlichen Lehren in den größeren Zusammenhang philosophischer Weltanschauungen einzubetten. Ein Geistlicher, dem ich nahe gestanden bin, bekannte sich offen als Schüler Hegels (er gehörte zur sogenannten Hegelschen Linken), ein anderer war Kant verpflichtet, ein Dritter, der im Nebenamt Griechischlehrer an einer Kantonsschule war, erfüllte seine Schüler mit der Bedeutung Platons, wobei er Berührungspunkte des Christentums mit der idealistischen Philosophie darlegte. Der Name von David Friedrich Strauß wurde in den Kreisen der freisinnigen Geistlichen mit der höchsten Hochachtung genannt, und wenn Feuerbach als Atheist abgelehnt worden ist, so wurde doch sein anthropologisch-religiöser Standpunkt geschätzt, jener Standpunkt, der doch auch auf den jungen Gottfried Keller tiefen Eindruck gemacht hat. Wie bin ich glücklich, daß die liberalen Pfarrherren des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts mit Achtung von der Philosophie und den Philosophen gesprochen haben, und wenn ich mich auch mehr und mehr von den christlichen Dogmen gelöst habe, so behalte ich es aus jener Zeit doch als Vorteil, daß man zwischen der Philosophie und dem Christentum Berührungspunkte finden kann, eine Einsicht, aus der gerade die christliche Kirche Gewinn ziehen kann, um in ihrem Dogmenschema nicht zu sehr zu erstarren. Die philosophische Einstellung der freisinnigen Pfarrherren im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert machte aber nicht bloß auf uns Gymnasiasten Eindruck. Viele, sehr viele erwachsene Laien blieben damals der Kirche treu, weil sie spürten, daß ein frischer, freiheitlicher Zug durch ihre Räume wehte und daß sie in den Predigten nicht ausschließlich von Jesus und seinen Gleichnissen und Taten hörten, sondern gelegentlich auch einen Hauch weitherziger philosophischer Weltanschauung zu spüren bekamen.

3. Antithesen

Man wird nicht darüber erstaunt sein, daß der *Dialektiker* Karl Barth in der Schrift über die Menschlichkeit Gottes seinen Thesen gelegentlich Antithesen entgegensetzt, so der Menschlichkeit Gottes seine Göttlichkeit, der Barmherzigkeit seine Allmächtigkeit (S. 13), der optimistischen Beurteilung des Menschen eine pessimistische (16). «Die Kultur redet in Geschichte und Gegenwart wahrhaftig deutlich auch davon, daß der Mensch

nicht gut, sondern weithin geradezu ein Ungeheuer ist» (17). Diese Antithesen sind aber keine Einschränkungen und Abschwächungen der Hauptthesen der Abhandlung, sondern es sind Entgegensetzungen, die den Hauptgedanken von der «Menschlichkeit Gottes» erst recht ins Licht stellen. Was Barth am Eingang seiner Abhandlung sagt, zieht sich als Grundgedanken durch seine Darlegungen durch. «Die Menschlichkeit Gottes — das muß, recht verstanden, doch wohl bedeuten: Gottes Beziehung und Zuwendung zum Menschen — Gott, der mit dem Menschen redet in Verheißung und Gebot — Gottes Sein, Eintreten und Tun für ihn — die Gemeinschaft, die Gott mit ihm hält — Gottes freie Gnade, in der er nicht anders denn als Gott, des Menschen Gott sein will und ist» (3). Der Leser von Barths Schrift wird gut tun, in der Lektüre sein Augenmerk scharf auf diesen Hauptgedanken zu richten und sich durch das Rankenwerk der Antithesen nicht ablenken zu lassen.

4. Frühere Irrtümer

Bewundernswert in Barths Abhandlung ist die Offenheit, mit der er zugibt, daß er in früheren Jahren der Theologie gegenüber, die er bei seinem Eintritt in die schriftstellerische Tätigkeit vorgefunden hatte, ungerecht gewesen ist. «Es ist heute geboten — es ist heute aber auch leichter —, jener früheren Theologie und der ganzen in ihr kulminierenden Entwicklung größere historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als es uns damals in der Heftigkeit des ersten Aufbruchs und Zusammenstoßes möglich und tunlich erschien» (4). «Es muß . . . offen festgestellt werden, daß wir damals — auch gegenüber der Theologie, von der wir herkamen und von der wir uns abzusetzen hatten — doch nur beschränkt im Recht waren» (7). «Wie wurde da aufgeräumt und eben fast nur aufgeräumt! Wie wurde da alles, was auch nur von ferne nach Mystik und Moral, nach Pietismus und Romantik oder gar nach Idealismus schmeckte, verdächtigt und unter scharfe Verbote oder doch in die Klammer von faktisch prohibitiv klingenden Vorbehalten gestellt! Wie wurde da so spöttisch gelacht, wo doch gerade nur wehmütig und freundlich hätte gelächelt werden dürfen!» (8). «Es gehört auch zu den Überspitzungen, deren wir uns um 1920 schuldig machten, daß wir die theologische Relevanz der Kirche eigentlich nur in ihrem Charakter als negatives Gegenbild zu dem von uns damals so glücklich wiederentdeckten Reiche Gottes zu sehen vermochten, die Gestalt ihrer Lehre, ihres Gottesdienstes, ihrer rechtlichen Ordnung als „menschlich, allzu menschlich“ nur eben „nicht so wichtig“ nehmen wollten, allen ihnen zugewandten Ernst oder gar Eifer für überflüssig oder gar schädlich erklärten und bei dem allem der Theorie und Praxis eines geistlichen Freischärlertums und einer esoterischen Gnosis mindestens nahe-kamen» (24 f.).

Ich möchte Professor Karl Barth dafür danken, daß er seine Irrtümer aus seinen früheren Jahren zugibt, daß er der liberalen protestantischen Theologie gegenüber gerechter denkt als in der alten Zeit. Darin liegt Größe. Ich danke dafür namentlich im Namen der seit jenen Kämpfen Verstorbenen, die den Standpunktwechsel Barths nicht mehr erleben konnten. Ich erinnere vor allem an den Angriff, den Barth im Jahre 1935 gegen

seinen liberalen Kollegen Professor Heinrich Hoffmann von der Universität Bern gerichtet hat und der Hoffmann schwer gekränkt hat. Vom 23. bis 25. September 1935 tagte der «Schweizerische Reformierte Pfarrverein» in St. Gallen. Am 24. September hielten Barth und Hoffmann in der Kirche St. Mangen Vorträge über das Thema: «Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen.» Das Protokoll über diese Vorträge sagt folgendes: «Wirkte der erste Redner mehr durch seine impulsive Art, so gewann der zweite Vortragende die Hörer durch die große Vornehmheit und Innerlichkeit seiner Erwiderungen.» Hoffmann hatte es gewagt, in der Bekenntnisfrage eine andere Auffassung zu vertreten als Barth. Daraufhin apostrophierte Barth in seinem Schlußwort seinen liberalen Kollegen mit folgenden Worten: «Und nun — darf ich? — drei Ratschläge oder Bitten auch an die anderen, an unsere liberalen Freunde. (Freunde will ich sie nämlich gerne nennen, Brüder in Christus — nein, das sind wir nun einmal nicht, wenn und solange wir uns gerade *in Christus* so gar nicht verstehen!)» Daß Barth seinem Kollegen das Christentum abgesprochen hat, hat den feinfühligsten Hoffmann gekränkt. In vornehmer und milder Weise antwortete er: «Jahrzehntelang haben die Richtungen in der Schweiz miteinander gearbeitet, ohne sich das Christentum abzusprechen. Wenn nun jetzt in dieser Zeit großer Not, in der wir dem Unchristentum in der Welt gegenüber so große gemeinsame Aufgaben haben, die Anschauung der einen Richtung als Häresie hingestellt wird, so scheint mir das nicht zum Segen der Kirche zu dienen, sondern sehr verhängnisvoll zu sein. Ich bitte Sie, zerreißen Sie unsere Kirche nicht in dieser Zeit großer Erschütterungen, sondern sehen Sie über alle Gegensätze hinweg das jetzt schon vorhandene Gemeinsame und Einigende.» Eine sehr große Zahl von protestantischen Laien, auch von orthodoxen, die den Verhandlungen in der St.-Mangen-Kirche gefolgt sind, waren empört über das schroffe Vorgehen Barths. Sie stellten sich in Mitgefühl auf die Seite Hoffmanns. Längst ist dieser zartfühlende Theologe dahingegangen. Die Genugtuung, die ihm Barth heute gibt, durfte er nicht mehr erleben.

(Verhandlungen des Schweizerischen Reformierten Pfarrvereins. 80. Jahresversammlung in St. Gallen, 23. bis 25. September 1935. Buchdruckerei H. Tschudy & Co., St. Gallen 1935. S. 6, 67, 69.)

5. Ein Wendepunkt

Am Anfang seiner Abhandlung über «die Menschlichkeit Gottes» bemerkt Barth, daß er sich wohl nicht täusche, wenn er annehme, «daß das uns heute gestellte Thema jedenfalls auch ein Hinweis sein sollte auf eine Wendung im Denken evangelischer Theologie, in der wir heute ... begriffen sind oder begriffen sein sollten» (3). Wenn Barth von einer «Wendung im Denken evangelischer Theologie» spricht, so nehme ich an, daß er unter der evangelischen Theologie die von ihm und seinen Anhängern vertretene spezielle Richtung der evangelischen Theologie versteht und nicht die gesamte evangelische Theologie, wie sie heute in der Schweiz und anderswo lebt. Für die ganze große Gruppe der Anhänger der liberalen evangelischen Theologie trifft diese Bemerkung über eine Wendung, «in der wir heute begriffen sind oder begriffen sein sollten» nicht zu. Denn da die freisin-

nigen Protestanten vom Zeitalter der Aufklärung an über den Liberalismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts hindurch immer die «Menschlichkeit Gottes», die Gottnähe vertreten haben, so gibt es für *sie* die von Barth postulierte Wendung «evangelischer Theologie» nicht. Wohl aber können die liberalen «Christen», die Theologen wie die Laien, hoffen, daß nun alle orthodoxen Christen, welche seit Dezennien Anhänger Barths sind, ihrem Führer bei diesem wichtigen Standortwechsel folgen werden. Es ist zu hoffen, daß die vielen, vielen orthodoxen Pfarrherren in den schweizerischen Städten und Dörfern, die bisher mit Barth vor allem die Gottferne vertreten haben, von heute ab auf der Kanzel, im Konfirmandenunterricht und in der Kinderlehre ihren Kirchenossen fortan mit Wärme auch von der «Menschlichkeit Gottes» berichten werden. Wenn dies geschieht, so steht der schweizerische Protestantismus gegenwärtig tatsächlich vor einem großen, von den Freisinnigen längst erhofften Wendepunkt. Es beginnt eine neue Wiederbelebung des religiösen Freisinnes.

Willi Nef

Bücherschau

Zur Martin-Werner-Festschrift

Zum 70. Geburtstag Martin Werners hat ein Kreis von Berner Freunden des Jubilars einen Band herausgegeben, der 15 Aufsätze und Vorträge des Berner Theologieprofessors enthält, die «an entlegenen Orten erschienen und schwer zugänglich oder vergriffen» waren. Albert Schweitzer schrieb persönlich ein Geleitwort. – Der Berner Pfarrer Paul Marti steuerte eine kurze Werner-Biographie bei und ein Schüler des Jubilars, Pfr. Willy Schwarz, ein Verzeichnis von Werners Veröffentlichungen, 82 an der Zahl. So ist ein Band zustande gekommen, der an innerem Wert und geistiger Geschlossenheit manche ähnliche Festschrift weit übertrifft. Man liest sie mit ebensoviel Freude wie Gewinn.

Was die Freude anbetrifft, so beginnt sie schon beim Studium der Kurzbiographie, die plastisch ausführt, wie sich der junge Mann ursprünglich dem Lehrerberuf widmet, sich dann aber 1910 dem Theologiestudium zuwendet und als fleißiger Werkstudent durch Lüdemann und andere Theologen in die neue Wissenschaft eingeführt wird. Die Wende- und Sternstunde seines geistigen Lebens erfährt er als junger Studiosus in Tübingen, wo ihm Albert Schweitzers damals noch fast unbekanntes Leben-Jesu-Buch in die Hände fällt. Es erwachte eine Liebe auf den ersten Blick, die fürs ganze Leben Geltung hatte. Auch Albert Schweitzer selber spricht darüber in seinem «Geleitwort». Er erzählt von einem ersten Brief, in dem Schweitzer seinen rasch entschlossenen Schüler und Jünger direkt warnte. «Ich gab Dir zu bedenken, was Du mit dem Bekenntnis zu meiner Ansicht riskierst.» Der Mut des jungen Gelehrten weckte ihm wohl zahlreiche Gegner; aber der vorliegende Band beweist, wie fruchtbar für Werners Lebensleistung die Verankerung in Schweitzers Forschung war. Sie führte ihn nicht nur über das Krauchthaler Pfarrhaus auf den systematischen Lehrstuhl von Bern, sondern ließ ihn zum Verfasser jener großen Werke werden, die ihm im freien Christentum von heute einen der ersten Plätze sichern. Kein Wunder, daß auch unter den Aufsätzen dieses Bandes das Kapitel, das der Theologie Schweitzers gewidmet ist (geschrieben 1956!) das Zentrum darstellt. Ein Schweitzer-Wort wird hier zitiert, das ebenso auch von Werner selber gilt: «Weil ich über meiner Beschäftigung mit der Geschichte des frühern Christentums es so oft mit den Folgen seiner Verfehlungen gegen die geschichtliche Wahrheit zu tun hatte, bin ich ein Eiferer für das Wahrhaftigsein unseres heutigen Christentums geworden!» Nicht um «dürren Verstand» soll es uns dabei gehen. Jesu Botschaft stellt einer dämonischen Welt das Gottesreich eschatolo-

logisch entgegen. Auch wir sollen, freilich uneschatologisch, in einer unvollkommenen Welt so leben, daß ein Höheres uns dabei zum Richtpunkt wird: Dieses Höhere zeigt sich auf zwei Arten: einerseits in dem Bewußtsein des Geschaffenseins, anderseits in dem Wissen, daß wir aufgerufen sind zum Gegensatz gegen diese Welt. – Das Kapitel «Die religiöse Bedeutung des Apostels Paulus» (1947) zeigt, wie es für den Christen dabei nicht um eine Erkenntnis geht, die den Sinn der Welt, sondern den Sinn der menschlichen Existenz erfassen will. Diese Erfassung aber kann keine theoretische sein, sondern muß zu einer erlebten, zu einer praktischen werden.

Zu den damit ins Blickfeld gerückten Fragen der praktischen Ethik gehört z. B. das Verhältnis des Christen zur Frage des Waffengebrauchs, ja des Krieges überhaupt. Ein 1936 entstandener Essay beleuchtet dies schwere Grenzproblem in lebendiger und tiefer Auseinandersetzung mit den Jesusworten der Bergpredigt, als deren Kernproblem das Verhältnis des Christen zum Staat dargelegt wird. – Ein neuer Abschnitt (1956) gilt dem Problem menschlicher Gemeinschaft, wie die Bergpredigt es aufwirft. Was ist im Zweifelsfalle z. B. wichtiger: die Erhaltung einer zerrütteten Ehe um der Institution der Ehe willen oder «der lebendige Mensch mit seiner Aufgabe, seinem Dasein einen menschenwürdigen Sinn zu geben»? Aufschlußreich ist hier der Hinweis, daß für uns stets zwei Verantwortlichkeiten verschiedener Art nebeneinander bestehen: eine solche für Sachen und eine solche für Personen. Unausweichlich sind beide, höher steht die zweite.

Aus den Überschriften der übrigen Kapitel erkennt man die Vielseitigkeit des Sammelbandes: Psychologisches zum Klostererlebnis Martin Luthers, Erasmus und Luther, Das Hostienmühfenster des Berner Münsters, das «Apostolische Glaubensbekenntnis», Christentum und Säkularisation, Aberglaube und Glaube, Konfuzianismus und Taoismus in Alt-China, Religion und Naturwissenschaft, Soziale Frage und Religion, Der Alkoholismus als ethisches Problem, Die soziologischen und ethischen Grundlagen der Armenpflege.

Der 1948 entstandene Aufsatz über Aberglauben hat dem ganzen Band (in leichter Veränderung des Titels) die Überschrift verliehen. Etwas vom Schönsten in diesem Abschnitt ist die Ablehnung jedes dünnen Rationalismus. «Glaube und Aberglaube haben das Eine gemeinsam, daß sie sich nicht durch gedankenlose Gewöhnung an das Dasein das kindliche und ursprünglich menschliche Erleben abstumpfen lassen.» Da der echte Glaube mitten in der Daseinsunsicherheit eine innere Sicherheit kennt, ist umgekehrt jeder Glaubensverlust verbunden mit einer zunehmenden Disposition zu Aberglauben. Dies ist eine Situation, die verständlich macht, warum keine Wissenschaft imstande ist, «in Zeiten des Glaubensverlustes in die Lücke zu treten». Sie allein ist nicht imstande, «den Rückfall in den Aberglauben zu verhindern». Gelegentlich läßt sie sogar den Menschen in einen «Wissenschaftsaberglauben» hineingleiten. «Heute, im 20. Jahrhundert, ist der Aberglaube wieder im Zunehmen begriffen.» Vielleicht ist es gut, gerade mit diesem stößigen Wernerschen Dictum unser Referat zu beschließen.

Willy Bremi

Neue Wege im Aufbau der Dogmatik

Da Fritz Buris «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» (Band 1, 1956) noch nicht über die Prolegomena hinaus gediehen ist, sind wir dem Basler Systematiker dankbar, daß er uns nun so etwas wie eine Dogmatik im Grundriß in der äußern Form eines Katechismus vorlegt. Der «Unterricht im christlichen Glauben» (Haupt, 1957, 94 S.) bringt 50 Fragen und Antworten. Nach einer Einleitung folgen die Prolegomena, dann wird die Anthropologie, Soteriologie und Christologie behandelt. Die Fragen 32 bis 41 gelten dem Thema: «Von Gott und seiner Schöpfung.» Den Schluß bilden Ekklesiologie und Eschatologie, Sakramentenlehre und das Problem der Mission. Die zur Behandlung gelangenden «loci» bilden einen gut ausgewählten Ausschnitt aus der klassischen Dogmatik. Die Fragestellungen sind einprägsam. Die Antworten zunächst thesenartig, dann ausgeführt und mit Bibelzitaten versehen. Daß Buri als Propädeutik den «Heidelberger» und Luthers «Kleinen Katechismus» im Vorwort empfiehlt (um zu zeigen, daß es so gerade nicht geht), zeigen Buris Liebe zur Überlieferung und seine hellhörige kritische Einstellung.

Das Auffallendste am Ganzen ist die Einstufung der Lehre von der Schöpfung und Vorsehung hinter Anthropologie, Soteriologie und Christologie. Diese Wende war noch in der «Theologie der Existenz» (1954) nicht eingetreten, erstmals zwar im Vor-

wort der «Dogmatik» (S. 4) angetönt. Buri weiß um diese «problematische» Reihenfolge und fragt selbst: «Geht es im Glauben nicht in erster Linie um Gott?» (S. 13.) Der Verfasser will aber einen Unterricht im **christlichen** Glauben bieten. Was heißt das? Was christlicher Glaube ist, hängt «unlöslich zusammen mit der Kunde von dem Auftreten und Wirken Jesu Christi» (S. 11). Es ist die «christliche Überlieferung», die uns lehrt, «uns als Kinder des Vaters im Himmel zu verstehen» (S. 63). An anderer Stelle: erst für den «betenden Glauben» ereignet sich die «Offenbarung des Vaters als des persönlichen Schöpfers und Erlösers» (S. 21). Schließlich prägnant: «Gerade christlich können wir von Gott nur recht reden, wenn wir dies von der Frage nach unserm Unheil und Heil aus tun. Nur so gehen uns Gott, seine Schöpfung und sein Reich etwas an.» (S. 13 f.) Daß Buri dann der natürlichen Gotteserkenntnis nur zurückhaltend gegenüberstehen kann, ist eine notwendige Folge. Also: es ist offenbar, daß von Gott als Vater, Schöpfer und Erlöser nur der von Überlieferung geprägte Glaube reden kann. Wie steht es aber nun mit diesem Glauben? Er gehört nicht zum «Inventar des menschlichen Geistes» (S. 11), er ist unbeweisbar, er versteht sich «trotz aller wißbaren Bedingtheit als vor Gott unbedingt verantwortlich» (S. 20). Er wird Ereignis im «Befragtsein und Erforschtsein von der Bibel her» (S. 23). Dazu braucht es die Kraft des Heiligen Geistes, welche Menschenwort zu Gottes Wort für Glaube werden läßt (S. 24). Am Beispiel: Die Erschaffung des Menschen nach Gottes Ebenbild wird für Glaube zum Ausdruck des «persönlichen Verantwortlichseins» (S. 29), Gottes Gebot zum «Ruf zur Entscheidung» (S. 34), die Sünde zum Widerspruch des Glaubens, d.h. «Nicht-verantwortlich-sein-Wollen» (S. 35). Buri hat früher für all dies den Begriff der Existenz gebraucht (der nun nicht mehr erscheint) im Sinne Bultmanns, der erst neulich Existenz wieder dahin definierte: «Das Sein des Menschen, dem sein Sein überantwortet ist, dem es problematisch werden kann, der von der Erfüllung oder Unerfülltheit seines Seins reden kann, kurz, das verantwortliche, personhafte Sein.» («Ehrfurcht vor dem Leben», Albert-Schweitzer-Festschrift, 1954, S. 30.) Nun lesen wir aber bei Buri daneben, daß z. B. gerade die Gottesebenbildlichkeit nicht ein natürlicher Besitz des Menschen (eיןverstanden!), sondern ein «Ziel seines Werdens, das er nur durch Christus erreichen kann», sei (S. 41).

Wir möchten das Problem folgendermaßen zum Ausdruck bringen: Entweder ist es so, daß von christlichem Glauben nur von der Offenbarung Gottes in Christus her geredet werden kann (dann kann die Lehre von der Schöpfung so spät eingestuft werden), oder Christus ist eben eine Chiffre, die aber nicht in jedem Fall konstituierend ist für Glaube. Buri spricht auch selbst von einer «Offenbarung des Vaters als des persönlichen Schöpfers und Erlösers» schon in den Prolegomena (S. 21) im Glauben des Beters, ohne überhaupt Christus, in welcher Form auch immer, zu erwähnen. Gewiß, es liegt nicht am Wort, und doch scheint uns das Verhältnis von Anthropologie, Soteriologie und Christologie einerseits und Theologie anderseits noch nicht gelöst zu sein. Noch einmal am Beispiel: Gibt es ein sinnvolles Reden von Gottesebenbildlichkeit als Ausdruck des Glaubens nur durch Christus! In welchem Sinne wäre dann Christus «notwendig»?

Es handelt sich um einen «Versuch eines Katechismus» (S. 10). Wir hoffen, daß eine lebendige Auseinandersetzung mit dieser kleinen Fundgrube echten theologischen Denkens und Fragens einsetzt und dazu verhelfen wird, die noch offenen Fragen zum Aufbau der Dogmatik weiterzutreiben.

Peter Schulz

Redaktionelles

Nummer 5/6 dieses Jahrganges war als Geburtstagsgabe gedacht für die Herren Professoren Walter Baumgartner und Martin Werner, die beide im vergangenen November ihren 70. Geburtstag feiern konnten. Nun ist aber einer der Mitarbeiter mit seinem Beitrag nicht fertig geworden, so daß wir im letzten Augenblick umstellen mußten und die vorgesehene Festnummer erst zu Beginn des Jahres 1958 erscheinen lassen können. Bis dahin möchten wir auch an dieser Stelle den beiden Jubilaren unsere besten Glückwünsche aussprechen.